ÉTUDE ETHNO-HISTORIQUE EN MÉSOAMÉRIQUE ET ARCHÉOLOGIE

RITUELS ET SYMBOLISME
des
MIXTÈQUES
en Mésoamérique

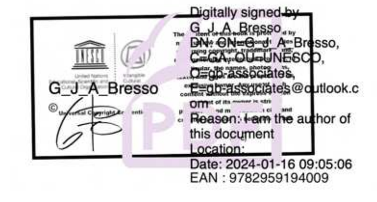
Publiée sous la direction de
GUILLAUME, JEAN, ALEXANDRE
BRESSO
Docteur (Doctor Ph.D.)

AVEC LA COLLABORATION DE : C.S. POZZI ESPINOSA
Docteur ès lettres en histoire de l'art.



282 photographies & gravures

LIBRAIRIE LEONIS ~ GENOVA (IT)
Via XX SETTEMBRE, 2 int. 29, 16121,



En rééditant cette étude ethno-historique, publiée pour la première fois en 2010 dans *STUDIES IN PRE-COLUMBIAN ART AND ARCHAEOLOGY*, sous la direction de Guillaume J.A. Bresso, nous avons la ferme conviction que les lecteurs d'aujourd'hui apprécieront, comme ceux d'hier, cette science qui, selon la définition qu'en donnait Hubert Deschamps, "donne à l'histoire la connaissance des sociétés locales, permet la compréhension de civilisations disparues, depuis la préhistoire jusqu'aux campagnes de notre enfance que la civilisation écrite a largement ignorées ou trahies ". Dans un temps en effet où, partout dans le monde, ressurgissent les traditions et les symboles, le lecteur trouvera peut-être dans ce voyage embrassant toute la vision d'un monde précolombien, les réponses aux questions qu'il se pose.

Distributeur exclusif au Canada : Les Éditions Leonis Inc.

ISBN 978-2-9591940-0-9

Si vous souhaitez recevoir notre catalogue et être tenu régulièrement informé de nos publications, suivez-nous sur notre fil Bluesky Social ou envoyez-nous vos nom et adresse en citant ce livre.

LIBRAIRIE LEONIS ~ GENOVA (IT)
Via XX SETTEMBRE, 2 int. 29, 16121,

Du même auteur

ICONOGRAPHIE MEXICAINE ;

RITUELS ET SYMBOLISME DE L'EAU EN XOCHIMILCO-CHALCO ;

RITUELS ET SYMBOLISME DES HUASTÈQUES ;

KULUBÁ DANS LA COSMOVISION MAYA ;

PALENQUE ET COPÁN DANS LA COSMOVISION MAYA ;

ITZAMNÁAJ ET COSMOVISION MAYA EN MÉSOAMÉRIQUE ;

CROCODILIA ET COSMOVISION MAYA EN MÉSOAMÉRIQUE ;

LES MASQUES MAYAS ;

L'ART OLMÈQUE.



RITUELS ET SYMBOLISME des MIXTÈQUES en Mésoamérique

COGITATIO

Guillaume, J.A. Bresso





ES *données étymologiques nous ont permis d'établir une différence de valeurs entre les mots et ont permis d'opposer l'apparence sensible à la transposition du fluide animique autrement connu sous le nom d'humeur selon la vision préhispanique du monde. En empruntant des expressions commodes au vocabulaire de la linguistique, nous affirmons volontiers qu'il existait entre le paquet sacré, connu autour des termes [tnani], [ñoho dzucu] ou [tlaquimilolli] correspondant à la notion du eidôlon, et son modèle une identité de surface et de signifiant, tandis que la relation entre le ñuhu espíritu, c'est-à-dire l'eikôn et ce que sa nomenclature représentait, se situait au niveau de la structure profonde et du signifié. Il y eut bien entendu des emplois limités, où les différences se perpétuèrent dans l'orphisme, où leur substantifique moelle échappa à ceux qui les usitaient encore, pour les pérenniser et les conformer aux doctrines et aux pratiques religieuses nouvellement constituées. On imagine alors des mythes à lier à la puissance divine dans un corpus figuratif d'us et coutumes le plus souvent regroupé sous la forme du memorabilia. Mais, dans l'ensemble, ces objets sont restés très distincts en Mixtèque.*

Et l'image rend compte des fortunes diverses de ces deux vocabulaires et de leurs emplois les plus tardifs. Car la forme coconnière visible a fini par se réduire à une pure apparence et à s'appliquer à des dieux qui n'existaient que par leur image, tandis que Ñu/ ́u finissait par être réservé aux représentations de la divinié.

On comprend aussi pourquoi la querelle des images, qui a déchiré le Mexique pendant la période coloniale, a opposé des colons européens iconoclastes à des idolâtries allochtones, pourquoi les caciques du Mixtecapán, en tant que défenseurs des images, reprochaient aux missionnaires évangélistes de détruire leurs icônes, tandis qu'eux-mêmes se voyaient accusés par la terrible Inquisition de rendre un culte aux fausses idoles.

On comprend enfin en quoi se fonde l'opposition de sens véritable ou d'interprétation de sens entre les deux termes antiques. Si l'icône et l'idole sont dissemblables, ce n'est pas tant parce qu'elles représentent, en fait, des objets distincts mais parce qu'elles constituent des modes de représentation propres à un seul paradigme, donc adaptés à des prismes de lecture différents.



Après avoir ainsi fixé le point de départ et le point d'aboutissement de notre étude ethno-historique, il convenait ainsi désormais de suivre, de manière plus exhaustive, le parcours qui a conduit les missionnaires européens, des Frères prêcheurs aux inquisiteurs généraux, à rattacher les eidola autochtones aux idoles lucifériennes et les eikônes à l'icône de l'architecture coloniale du CHRIST de l'ère commune.

Pour les auteurs des codices mixtèques du Zouche-Nuttall, Bodley, Selden, Vindobonensis et Colombino, et de leurs homologues mayas, mexicas et tarasques, les eidola, c'est-à-dire les images spirituelles d'un être vivant ou inanimé, représentaient une catégorie tout à la fois complexe et fortement unifiée. Elles englobaient en effet des réalités aussi différentes pour nous que le rêve, le simulacre ou l'âme des trépassés ; celles-ci se renvoyant explicitement les unes aux autres. Mais quelle qu'en soit la nature, le paquet sacré préhispanique a toujours conservé l'apparence d'une graine ou d'un cocon plus ou moins précisément désigné, et présentait avec son modèle une ressemblance quasi parfaite ; celle-ci relevant toujours de l'ordre du sensible. Le paquet sacré, souvent visible aux yeux des hommes, englobait parfois la voix, la prestance, la taille, la stature ou, plus précisément, la protrusion des yeux, les restes mortuaires, les vêtements et les armes de l'être humain sanctifié, délivrant ainsi ses oracles au monde des vivants.

Mais le faisceau et son parangon n'en restaient pas moins parfaitement distincts. La divinité perçait parfois sous l'apparence humaine qu'elle revêtait. Mais il se distinguait de lui par ses pieds et sa coiffe-heaume. Selon la cosmovision mixtèque et mexica, faut-il le rappeler, le double n'avait de son modèle que l'extérieur. Ainsi, aux planches XVIII et XX du codex Zouche-Nuttall, suivant les différentes étapes du Tlacaxipehualiztli, les hommes étaient offerts en sacrifice comme pour manifester la présence du Seigneur Xipe l'Écorché ; les victimes en avaient les attributs, le yopitzontli et le pectoral aux couleurs du tlauhquecholli, ainsi que les genouillères rotuliennes et les coudières ornées de yopitzontli, mais elles avaient conservé leur esprit de jadis. Si la présence des sacrifiés permettait de faire la distinction entre le véritable dieu et son simulacre, c'est au contraire l'absence de sacrifice qui faisait toute la différence entre le vivant et son avatar.

De fait, les fonctions anthropomorphiques des paquets sacrés mixtèques, comme leurs homologues mexicas, étaient du côté du non-être, ou plutôt du côté des réalités sensibles qui s'en rapprochaient le plus. Elles étaient en effet comparées à une brume ou au souffle des vents. Mixtecapán ne dérive-t-il pas du terme nahuatl Mixtlán, également traduit par "terre des brumes" ? Et le rituel rapporté par Bernardino de Sahagún, qui consistait à introduire dans la cavité buccale du décédé la pierre de l'esprit chahuixtle, saint ou mauvais, n'avait-t-il pas une finalité analogue à celle des Mexicas dans la symbolique du cœur ? Les mouvements ondulatoires, tels qu'ils apparaissent à la planche XL du codex Vindobonensis, se dissipaient parfois, car, comme les fonctions du faisceau, ils étaient impalpables et échappaient aux mains qui voulaient les saisir. Ces émissions impondérables se dégageant des corps, sans que ceux-ci diminuent sensiblement de substance, résultaient de l'émanation de l'humeur sacrale qui, à la manière du fluide, ou plutôt de la vapeur, s'exhalait des paquets sacrés.

Paradoxalement, alors que le principe, unique ou multiple, placé au-dessus de la nature, n'existe que par sa visibilité, il peut être qualifié d'obscur et assimilé à une ombre, parce que la nuit et le noir sont autant de figures concrètes du négatif. Le faisceau sacerdotal, qui se donnait pour ce qu'il n'était pas, fut donc un leurre dans l'esprit de ses inventeurs. Les âmes des morts ne donnent aux vivants qu'une illusion de présence ; les simulacres et les rêves ne sont, le plus souvent, que des rets. En ce sens, les premières présentations d'ensembles réels ou fantaisistes que l'homme imagina lui furent dictées par le spectacle des choses de la nature, dont il ne parvenait pas à saisir le sens profond, mais dont il voulait néanmoins, parfois pour apaiser ses angoisses, le plus souvent pour excuser ses terreurs, donner une interprétation, se formant de faux devoirs, frémissant devant les chimères des sens.

Ainsi, la forme mythique que revêtait le ñuhu espíritu fut la forme primordiale de l'esprit humain ; elle était issue de la gésine d'une pensée qui se cherchait et qui, encore mal dégagée de ses entraves, s'efforçait de traduire par un idiome des émotions intenses ou douloureuses, peut-être suscitées par l'exposition à la détresse d'autrui, le plus communément engendrées par l'expérience de la mort ; si elles revêtaient d'ordinaire l'apparence d'un ancêtre fondateur ou d'une divinité, c'est pour mieux gagner la confiance de celle ou celui à qui elles s'adressaient, parfois pour son bénéfice, mais, le plus souvent, pour sa perte.

Oracle, hiérophanie ou simulacre, l'eidôlon archaïque n'est jamais que le produit d'une industrie humaine. D'ailleurs, si on les considère à la lumière de la cosmovision mésoaméricaine, les entités chthoniennes, au même titre que les reflets de l'eau matricielle des cénotes de la péninsule du Yucatán, ou encore la pictographie du codex Boturini propre à Tezcatlipoca, le seigneur du "Miroir Fumant", ou les ancêtres "Quatre—Lézard" et "Un—Mort", ou la Montagne de la subsistance [Monte que se abre], sont des autodéveloppements (autophuès) puisque créés par ce changement d'état si marqué, si redouté, qui n'est donc dans la Nature que la dernière nuance d'un état précédent ; la succession nécessaire du dépérissement d'un corps, comme tous les autres qui ont précédé. L'oracle et le simulacre, eux, sont artificiels. Mais l'art qui leur donne naissance est toujours divin. Car les déités sont les seuls luminaires garants de l'ordre cosmique ; elles façonnaient à la ressemblance un tlatoani élu entre les représentants de la noblesse destiné à être leur bouche, langue, œil et oreille selon le livre VI de l'œuvre de Sahagún. Plus souvent encore, le Popol Vuh rapporte qu'elles se métamorphosaient elles-mêmes et se comportaient en mimes aptes à prendre toutes les formes et à se rendre semblables à n'importe quel être vivant ou inanimé. Toujours parfaitement ressemblante, mais toujours inconsistante et trompeuse, telle nous apparaît donc l'idole archaïque selon la vision ecclésiastique coloniale. Ces traits fondamentaux se conserveront tout au long de l'histoire de la Conquête. Une seule exception : les fêtes de certains saints catholiques, notamment saint Jacques, ont pris une importance majeure car elles correspondent à des dates significatives du calendrier saisonnier mixtèque, déjà célébrées avant l'avènement de l'Église de droit romain et de société catholique. Sous influence du christianisme, le bon vent, [tàchì ii], qui porte le classificateur sémantique du sacré, [ya], sera associé au vent béni, aussi appelé "esprit de Dieu" ou "Saint Esprit", alors que le mauvais vent, [tàchì shee ; tàchi ndu va'a], qui porte celui des animaux, [ti], incarnera une entité maléfique liée au diable européen. Ce trait les rapproche des pénates, c'est-à-dire des personnages rituels en miniature chargés de symbolismes iconographiques qui leur faisaient jouer différents rôles dans la ritualité mixtèque. Mais ces vestiges mobiliers échappaient au non-être qui était le lot du paquet sacré.

Partout ailleurs l'idole, même lorsqu'elle eut élargi son domaine, même lorsqu'elle fut devenue le fruit mûr de l'art humain, resta marquée à jamais par ses origines ; les augustes écrins atteignaient d'emblée une ressemblance souveraine avec leur parangon.

Tout le progrès des arts plastiques en Mixtèque et plus généralement dans l'aire culturelle qui s'étendit des plateaux centraux du nord du Mexique jusqu'au Costa Rica actuel fut de retrouver, grâce à des artifices humains, cet absolu originel. C'est en tout cas l'évolution que retracent plusieurs sources archivistiques de l'Espagne des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Mais, à partir du moment où la ressemblance de l'image est devenue le produit d'un art humain, on ne l'a plus admirée comme un miracle, mais on s'est mis à analyser le phénomène même de la ressemblance et à dénoncer les tromperies du "démon" [sic]. Car le paquet sacré possédait des limites liées à sa fonction même. Cet objet ne pouvait représenter que ce qui se voyait ou ce qui pouvait se traduire de manière visible ; une imitation que l'on traduit par le terme mimesis qui ne peut remplir que ce qu'elle a vu, opposée à la phantasia qui peut donner corps à ce qu'elle n'a pas vu. Mais les Mixtèques et leurs homologues quichés du XVIe siècle en étaient déjà très conscients, comme en témoigne un passage retranscrit des Annales des Kakchiquels. Ainsi donc, dans le texte cakchiquel, qui fut écrit peu de temps après la Conquête sous les influences espagnoles, mais qui rappelle les événements de la pré-Conquête, nous trouvons un rite religieux où étaient employés les champignons arboricoles classés comme psychédéliques, que nous avons retrouvés à Huautla et que le mycologue Roger Heim a identifiés au Psilocybe yungensis Sing. et Sm. Le codex Vindobonensis décrit l'utilisation des champignons par les dieux mixtèques, en particulier le Dieu "Sept—Fleur" identifié à sa couronne fongique. À l'instar de "Sept—Fleur", les mexicas vénéraient le "Prince des Fleurs" [traduction], la figure patronnesse des hallucinogènes ; le rêve fleuri était la façon dont les populations mésoaméricaines désignaient l'état extatique. Ces champignons hautement hallucinogènes, agents de communication avec l'inframonde multicolore, et associés aussi aux cérémonies sacrificielles, étaient désignés sous le terme nahuatl [teonanácatl] ; les chroniqueurs européens ont rapporté les contes sur ce champignon teonanácatl, autrement traduit par "chair de Dieu". Le fray Diego Duran, dans son Historia de la Indias de Nueva Espana évoqua les cérémonies du sacre de Motecuhzoma Xocoyotzin en 1502. Le caractère démoniaque attribué à cet imaginaire religieux territorialisé dans les rites allait conduire à leur suppression et leur occultation par la destruction de tout ce qui pouvait constituer la mémoire. Il va en effet de soi que l'extase est une reproduction du visible et que les hallucinations visuelles peuvent, grâce à des couleurs, représenter des corps. En revanche, elle ne saurait représenter ce qui n'a ni dimension ni couleur et qui n'est pas visible.

Les missionnaires dominicains avaient du mal à faire admettre aux natifs qu'une propédeutique puisse représenter le caractère de l'âme. S'ils y parvinrent finalement, c'est parce qu'ils réussirent à démontrer que cette préparation à la contemplation admettait une plastique hiératique et se donnait à voir par les expressions du visage et les attitudes d'un corps humain figé et dont le Crucifix en fut l'exempli gratiæ ; on pourrait également concevoir que pour les réalités les plus hautes et les plus belles, il ne peut exister d'images nettes, parce qu'elles ne sont pas de nature corporelle. Autre imitation de l'image, elle ne retenait de son canon que son phantasma, c'est-à-dire ce qu'il donnait à voir.

Les auteurs des codices n'ont pas représenté les œuvres des prêtres-embaumeurs telles qu'elles étaient, mais telles qu'elles apparaissaient. Aussi ne s'attachaient-t-ils pas aux proportions réelles, mais aux proportions optiques. Car ils savaient, quand il s'agissait d'un corps enveloppé exhibé sur la plate-forme d'un temple aménagée à une grande hauteur, que, s'ils respectaient les véritables proportions, les parties supérieures apparaitraient plus petites et les parties inférieures plus grandes qu'il ne fallait. La ressemblance du paquet sacré à son référent animique était donc toute relative. Elle dépendait en effet du spectateur et de la place qu'il occupait par rapport à l'objet cultuel… S'il était placé trop près, l'illusion aurait été dissipée. Le paquet sacré laissait donc échapper l'humeur de ce qu'il imitait. Le faisceau s'opposait à une réalité qui était d'abord celle du corps vivant.

Ce qui mérite désormais le nom d'eidola, sont les corps momifiés du Gran Nayar appuyés sur une documentation ethnographique abondante des sociétaires IESV aux XVIIe et XVIIIe siècles ou, plus exactement, les dépouilles élitaires ainsi que les âmes qui en étaient encore mêlées de corporéité et n'étaient, in fine, que les ombres de l'esprit ; plus communément, l'image, en tant que produit de l'art humain ou son simple reflet, fut régulièrement opposée à l'objet de culte lui-même. En effet, si la forme enveloppée fut semblable à l'objet véritable, elle restait pour autant autre. Cette altérité radicale tient au fait que l'image était éloignée de deux degrés de la réalité selon la vision ecclésiastique du XVIe siècle. Elle restait donc du côté du leurre et de la sorcellerie, ce qui entraîna sa condamnation comme idole et la persécution de ses gardiens par les autorités coloniales. On a souvent souligné ce qu'avait sur ce point de réactionnaire la pensée doctrinale : condamner un art illusionniste, c'est en effet aller à contre-sens de l'évolution du goût, prendre le parti, se ranger aux côtés de ses devanciers qui représentaient les hommes quales essent homines. Les mythes, quelle que soit la forme qu'ils revêtaient, ont toujours été des sources dispensatrices de beauté, auxquelles se sont abreuvés les véritables humanismes.

Mais on n'a peut-être pas assez rappelé que les développements cognitifs condamnés par l'Église dataient sans doute, pour l'essentiel, de temps très antiques, desquels naquirent le rite cyclique propre à la civilisation mixtèque et le "noyau dur" défendus par l'historien mexicain Alfredo López Austin, qui identifia la sédentarité agraire comme un marqueur dynamique majeur dans la structuration de la vision du monde à partir de besoins similaires, de conceptions communes et fondamentales inhérents à la vie de groupe ; de telle sorte que la cosmovision mésoaméricaine a pu être examinée sous la forme d'un Codex Universalis, s'inscrivant dans la logique de la définition première de l'eidôlon et du regard qui la commandait, lorsque les lointains ancêtres du paléolithique réalisaient ces mains négatives sur les parois des cavernes près de San Pablo Villa de Mitla, dans la vallée d'Oaxaca, ou encore ces figures d'animaux ou ces scènes énigmatiques près de Yagul dans la vallée de Tlacolula ; ces efforts intellectuels n'étaient pas point pour s'octroyer quelque récréation, mais pour traduire visuellement l'esquisse d'un mythe qui se formait déjà dans leur esprit.

La véritable innovation culturelle post-agricole serait plutôt du côté de la politique de mercantilisme qui n'hésita pas à rompre avec toute une tradition lancée à la Conquête et à sacrifier l'attrait de la vérité de l'idée à cette pure apparence. La compagnie devait acheter à la métropole les produits manufacturés dont elle avait grande nécessité ; une série d'interdictions paralysa ces industries naissantes, celle de la soie, près de Mexico, ainsi que celle de la culture du maïs. Surtout, en 1546, la découverte de gisements de métal argentifère à Zacatecas au Mexique, à Potosí au Pérou en 1545, et de mercure à Huancavelica (Pérou) d'où il était redistribué à partir de 1567 vers le Mexique, qui l'utilisa pour l'amalgame de l'argent, provoqua une fiévreuse exploitation dont le cabinet préleva un pourcentage : le quint. Outre l'assujettissement des chefferies nouvellement conquises aux tributs et au mita dont les encomenderos devinrent les légataires en remplacement des caciques, l'action des ordres médians fut donc prépondérante. Ainsi, au milieu du XVIIIe siècle, on dénombrait des centaines de couvents dominicains, franciscains, bénédictins et sociétaires de IESV répartis dans tout le Mexique ; à la fois forteresses, centres cultuels et culturels, centres de regroupement et de métissage des populations indigènes, ces établissements constituaient les grands foyers de l'assimilation ; académies et universités étaient réservées à une élite sociale composée de colons et de fils de caciques. La colonisation accusa donc une double contradiction ; interne, puisque sa politique d'assimilation était incompatible avec le statut économique dévolu aux encomiendas ; externe, dans la mesure où différents facteurs, échappant au contrôle du cabinet, s'opposaient à la doctrine première de la Mater viventium par le métissage des peuples autochtones et allochtones donnant inéluctablement naissance à des syncrétismes religieux.

Les Frères prêcheurs innoveront plus encore lorsqu'ils priveront l'eidôlon de cette visibilité qui faisait tout son être. Car les fondateurs de Sion, qui arrachèrent définitivement eidos et idea au domaine du sensible, à l'origine le leur, pour les réserver aux formes génériques que seuls pouvaient comprendre l'œil de l'âme et la vision de l'esprit, transmutèrent également la notion d'eidôlon.

C'est sans doute dans l'allégorie cosmologique que l'on saisit le mieux la manière dont s'opéra au XVIIe siècle la transposition ecclésiastique. L'Église des Indes occidentales en effet employa, dans un premier temps, l'eidôlon pour désigner ces réalités visibles et inconsistantes que n'étaient autre que les reflets du firmament placé sous le régime de l'Empyrée. Mais par la suite, les eidola s'opposèrent à la vérité et au bien commun et furent appréhendés par l'opinion ; ils perdirent tout caractère sensible et fonctionnèrent comme des métaphores du non-être, au même titre que les songes auxquels ils étaient étroitement associés.

La catégorie des eidola s'élargit ainsi au point d'englober toutes les réalités qui se donnèrent, pour ce qu'elles n'étaient pas initialement, les fausses vertus, les fausses sciences, en opposition à ce qui fut premier et mérita seul le nom d'être au sens plein du terme ; les eidola comprenaient aussi toutes les réalités dérivées et secondes. Ainsi dans la Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo ártico de la América, la justice dans la cité, qui ne concernait que l'activité extérieure, n'était qu'un eidôlon de la vraie justice qui réglait l'activité du macrocosme. Eidôlon apparaîtra pour souligner la dégradation qui accompagna le passage de l'intelligible au sensible ou d'un degré du sensible à un autre. En ce sens, le langage, qui manifesta la pensée grâce à la réalité sensible de la voix, était le fait d'un eidôlon idéique. Mais dans d'autres productions de la même veine, c'est le mythe qui hérita du nom infamant d'eidôlon par opposition à un discours oral dont on soulignait, par comparaison, le caractère vivant et animé ; le déplacement est significatif, il montre que l'eidôlon est devenu une notion relative.

La cosmovision mixtèque postcoloniale tira toutes les conséquences de la redéfinition ecclésiastique de ce concept. Dans cette construction hiérarchisée à l'extrême, toutes les réalités, à l'exception de l'intelligible, procédaient les unes des autres et pouvaient être considérées comme autant d'images réfléchies si on se plaçait du point de vue du parangon et si on les envisageait à partir de ce point fixe. C'est d'abord vrai du "Nous" : ce fils de l'Homme, fruit de l'union du "toi" et du "moi", différent et semblable, qui fut et reste en effet le reflet directeur. À son tour l'âme qui est engendrée par le Nous et ne peut être qu'auxiliaire de son géniteur, est un eidôlon du "Nous".

L'âme en conséquence produit, en l'éduquant, un corps qui n'est jamais que son propre écho ou plutôt le reflet de l'homme de l'Empyrée, c'est-à-dire le CHRIST en croix ou selon la vision d'Alonso de Ovalle, le CHRIST arboricole, id est le Nous naît de l'unité dans la pluralité, puisque, pour les évangélisateurs comme pour leurs maîtres, l'homme n'était rien d'autre que son âme. En ce sens, l'empreinte cruciforme n'est pas différente des procédés langagiers utilisés pour accomplir les rôles ; l'axe de la relation verticale s'inscrivant dans une relation hiérarchique columna cerului ; l'axe de la relation horizontale déterminant la proximité ou la distance entre les interlocuteurs ; si toutes ces hypostases valent le terme de reflet, quand on les confronte avec leur archétype, c'est qu'elles sont toujours attachées au non-vrai, à l'inerte, à l'incomplet, du non-un ou, dans un sens plus profond, du côté de l'évasif, de l'amudros, du skoteinos et de l'asthenes.

Tous ces adjectifs pourraient s'appliquer aux eidola archaïques que constituent les cadavres momifiés du Gran Nayar. Cette réalité qui se situe au plus haut degré de la hiérarchie fut, en un sens, le tlatoani, l'eidôlon par excellence, c'est-à-dire l'être le moins existant qui soit, mais aussi l'être le moins visible qui soit, comme le souligne avec instance René Acuña en citant l'exemple de l'Empereur Motecuhzoma Xocoyotzin dans ses Relaciones Geográficas. Les eidola ont pu devenir des idoles.

Juan de Torquemada, dans Monarquía Indiana, imprimée à Séville en 1615, avait déjà choisi d'utiliser ce mot pour dévaloriser les productions des arts plastiques et il en avait fortement accentué le caractère négatif. Il ne restait plus aux sociétaires IESV d'abord, puis aux Augustins, qu'à dépouiller de ces derniers prestiges ces eidola qu'étaient à leurs yeux les statues païennes et à les confondre avec le non-être et le faux dieu auquel elles renvoyaient. Coupée ainsi de toute référence à un modèle véritable, l'idole perdit peu à peu sa qualité d'image et se réduisit à ce qu'elle était intrinsèquement, c'est-à-dire un assemblage de matériaux plus ou moins précieux offerts aux convoitises des tyrans et des sorciers, un simple produit fabriqué par des artistes ou des artisans plus ou moins recommandables, dans tous les cas, une matière privée de vie (apsukhon) et de sensibilité (anaistheton) propre à être outragée impunément.

On aura reconnu là nombre d'arguments employés par les païens eux-mêmes lorsqu'ils critiquaient les icônes portées par les disciples-missionnaires d'une Église évangélisatrice. Comme le savent bien les spécialistes du fait religieux, ils seront repris par les iconoclastes au moment de la querelle des images ; il serait trop long d'énumérer les travaux consacrés à l'iconoclasme.

Les sources archivistiques de l'Espagne des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles dites de référence, en particulier le Proceso inquisitorial de Yanhuitlán, pour lequel il a été nécessaire de faire une transcription paléographique complète selon les règles édictées par l'historienne Natalia Silva, ne permettent pas seulement de comprendre d'où est venue la condamnation ecclésiastique et le rejet catholique des idoles, mais aussi les origines lointaines de l'icône, de cet art qui ne demandait plus à l'image d'être, mais d'un moyen de créer un contact ineffable avec le "Nous" qu'elle était censée refléter.

Pour confronter précisément l'eikôn à l'eidôlon, nous sommes partis des passages des codices où les divinités mixtèques étaient assimilées à des figures aviaires par l'usage de théonymes constituant par ailleurs un proto-zodiaque, mais aussi par le participe qui s'apparente au Ñu ; ces passages ont été abondamment discutés par les philologues qui se sont demandés où délimiter la frontière entre l'image et la métamorphose. Mais ils méritent aussi de retenir l'attention de celles et ceux qui s'intéressent à la notion d'image. On ne peut en effet mettre sur le même plan tous les passages qui rapprochent un dieu d'un oiseau et poser a priori qu'il s'agit partout de métamorphose ; dans les cas où l'on trouvait un adverbe de comparaison, il va de soi qu'il s'agissait simplement d'une image. Il est tout aussi clair qu'il y a bien des métamorphoses rapportées dans la procédure inquisitoriale étalée de 1539 à 1540. La série d'insignes et d'attributs dans le pictogramme était liée aux faisceaux sacerdotaux qui furent exfiltrés d'Azcapotzalca après la chute de Mexico-Tenochtitlán. Laura Rodríguez Cano fait justement remarquer que du paquet sacré de Tepehua, une bande relie la tête d'un colibri ; ce passage est précisément le seul où l'on emploie l'anthroponyme, bien que l'élément n'ait aucun rapport avec le nom de Tepehua, pour assimiler la divinité à un oiseau. Ce signe exprimait donc bien une ressemblance d'ordre visuel dans l'esprit de ses inventeurs. C'est d'ailleurs ce que confirme Bodo Spranz dans son étude du codex Borgia ; la saillie de l'écorchement représentait la peau intérieure du sacrifié. Parmi ses ornements symboliques, la "queue d'hirondelle" était uniforme et cohérente dans la convention pictographique. Ces informations concordent avec la description qu'en fit Francisco de Burgoa lorsqu'il rapporta la découverte du paquet sacré d'Achiutlá par le fray Benito Hernández. L'auguste écrin contenait une statuette du serpent à plumes prédestiné à incarner le "cœur du peuple" (enveloppé). Dans ce cas, la ressemblance entre l'image et son modèle ne se situait pas au niveau de l'apparence, mais elle était liée à la présence d'une même qualité dans l'image et dans le référent. La statuette n'a pas l'aspect d'un oiseau, mais elle possède au moins une caractéristique que ce volatile présente d'une manière permanente. Il en va de même dans le passage retenu dans une version du mythe des deux soleils lorsque le second luminaire fut soustrait du ciel par le Seigneur "Grand Oiseau" autrement nommé Hunahpú, à l'aide d'une sarbacane, qui agissait sous cette forme

en tant qu'alter ego du Dieu Itzamnáaj, au moins dans les cas où le contexte cosmogonique évoquait un déplacement divin. Mais nous aurons scrupule à nous aventurer plus longtemps dans un domaine qui n'est à aucun degré le sujet de notre étude. Nous préférons renvoyer notre aimable lectorat sur ces points à notre ouvrage plus récent intitulé ITZAMNÁAJ ET COSMOVISION MAYA en Mésoamérique.

L'assimilation d'un être transcendantal appartenant au paradigme ouranien ou inframondain à une figure aviaire n'indiquait donc jamais une métamorphose. Elle n'était qu'un moyen de rendre sensible une attitude ou l'allure d'une manifestation dans ses missions auprès des hommes, avec lesquels il entrait en relation pour orienter leur existence ou pour satisfaire son besoin de communication et dont il reçevait l'hommage cultuel. Autrement dit, il le symbolisait. Se dessine alors une opposition entre deux définitions de l'image : le simulacre et le symbole. Cette opposition se distingue nettement lorsque l'on confronte les passages où les dieux sont assimilés aux hommes et ceux où les hommes sont apparentés aux dieux. Dans le premier cas, en effet, assimiler un dieu à une figure anthropomorphique, c'est dire qu'il en est le double. Dans le second cas, la ressemblance exprimée d'un être humain à l'image du dieu, en tant que tlatoani mexica par exemple, ne consistait pas à reproduire l'apparence physique de telle ou telle divinité particulière, mais à souligner la possession, à un degré exceptionel, sur un plan soit physique soit moral, d'une qualité que les dieux possédaient à un degré suprême placé sous l'empire de l'extra naturel. Cette icône, comme l'avait fort bien vu Alfredo López Austin dans son article Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, reprenant Nicholson, définissait la connexion des personnifications allégoriques destinées à transformer des concepts et des idées abstraites en images signifiantes sous la forme d'un totémisme la plus primitive, de nature magique et également religieuse, en tant que moyen de grandir celle ou celui à qui elle s'appliquait en la rapprochant d'un modèle plus sublime. À l'avenant, Elizabeth Jiménez et Samuel Villela signalent l'existence des saku'o ou boîtes de San Marcos, semblables aux paquets sacrés des Nahuas de Guerrero : des images préhispaniques similaires dans certains cas aux pénates mixtèques et aux têtes colossales des ñuiñe. Mais le caractère composite de l'image ne doit pas masquer ici l'essentiel, à savoir sa valeur symbolique, sa valeur générique. Ici encore le ñuhu espíritu rapportait chaque objet à l'image exemplaire de sa substantifique moelle. Précisément parce qu'il se définissait en termes de rapport et de proportion et qu'il jouait ainsi sur deux épures, le ñuhu pouvait représenter le visible aussi bien que l'invisible, le réel aussi bien que le mythique, à la différence du ñoho dzucu, toujours unidimensionnel et toujours condamné à rester prisonnier du paradigme tellurien de l'apparence sensible dont il était l'artefact-similé ; et cette eikôn pouvait le faire de bien des manières…

Le ñuhu fut en effet tout aussi multiple que les simulacres. Mais leur multiplicité avait une justification objective. Plusieurs réalités pouvaient en effet posséder à un degré exemplaire une certaine qualité, ce qui les rendait également aptes à l'incarner. Ainsi la manifestation déique pouvait être rendue non seulement par une assimilation à plusieurs espèces aviaires, mais aussi par l'image du souffle des vents de la Mixtèque*, autrement connu sous le théonyme mexica [Quetzalcóatl], ou du jeu de balle en tant* qu'allégorie cosmologique *de la course du Soleil ; toutes ces images sont synonymes et renvoient à un même signifié.*

Toutes ces oppositions entre eikôn et eidôlon ne sont que la conséquence d'un antagonisme plus profond relevé, entre autres, par les chroniqueurs espagnols. L'image /[tnani] ; [ñoho dzucu]/ ou /[tlaquimilolli]/ s'adressait au regard et à lui seul. C'est lui qu'elle retenait, qu'elle fascinait et qu'elle comblait, au point de lui faire oublier le parangon auquel elle se substituait totalement. Au contraire l'image /Ñu'u/ reposait toujours sur une comparaison. Dès 1593, dans la classification nominale du fray Antonio *de los Reyes, Ñu est attesté au sens technique d'image rhétorique. À partir du fray Francisco* de *Alvarado qui, dans son Vocabulaire, fit de Ñu une forme particulière de la métaphore, le mot figurera régulièrement, aux côtés de paradeigma, dans la liste des figures que dresseront les chroniqueurs. De fait, Ñu s'adressait essentiellement à l'intelligence. Il avait en effet besoin d'elle pour être reconnu comme telle : s'il suffit d'avoir des yeux pour se laisser séduire par un paquet sacré qui reproduit l'apparence de son dieu de tutelle, il faut être capable de raisonner pour isoler le caractère générique présent dans Ñu et dans son modèle et reconnaître l'image comme telle. Ñu gardait des traces de cette valeur première jusque dans ses emplois les plus mécaniques. Dans les inscriptions, par opposition à agalma de* JERVSALEN(m) *qui désignait la figure divine, ce mot s'appliquait régulièrement aux fardeaux funéraires des souverains, peut-être parce que ces effigies cherchaient d'abord à faire apparaître, au-delà de l'individu et de ses traits singuliers, le véritable Seigneur, avec les caractéristiques essentielles de sa fonction. Georges Balandier souligne l'existence d'une filiation entre les dieux et le tlatoani dans l'exercice concomitant de ses fonctions politique et religieuse, sur laquelle reposaient les parentèles, en assurant la continuité avec les générations passées. De mémoire, Cristóbal del Castillo rapporta qu'à la mort du tlatoani, les restes furent déposés à l'intérieur d'un fardeau funéraire, c'est-à-dire dans un tlaquimilolli, véritable réceptacle des forces sublimes concentrées dans un ou plusieurs objets métaphoriquement ou métonymiquement liés à la déité référente. En ce sens, Guilhem Olivier identifie une relation entre le tlaquimilolli et la naissance du nouveau Soleil. Pour cet auteur, les deux marquent une ère nouvelle ; il compare la création du monde avec le rituel pyrique du feu nouveau.*

Le terme [tlaquimilolli], utilisé dans les sources mexicas, trouve son analogie avec le mot tarascan [vingácuriri], qui peut se traduire en français par "pile de linge". Cependant, selon Hans Roskamp, le gentilicio tarascan trouve son origine dans le mot [tharés] utilisé à la fois pour nommer un "dieu" et un "vénérable aîné" c'est-à-dire un ancêtre premier. Dans les codices, Ñu déterminait le signalement, c'est-à-dire le ou les éléments physiques, en particulier les tâches qui permettaient aux prêtres de recueillir et d'interpréter un oracle.

Dans la cosmovision mixtèque, Ñu ne se substituait donc pas à son original, mais il renvoyait à lui et permettait de mieux l'appréhender grâce à certains traits de caractère dans le portrait, grâce au rapport qui l'unissait à un signifiant générique ; ce caractère intellectuel du Ñu explique son statut privilégié dans la grammaire mixtèque à toute une série de niveaux. Au degré le plus bas, le Ñu était un eidôlon. On distingue en effet deux catégories à l'intérieur de ce qui relève de la momification et de l'art de l'imitation. Par opposition au phantasma qui sacrifiait les proportions réelles des objets aux proportions optiques, les prêtres-embaumeurs valorisaient l'art de fabriquer des images [Ñu'u] ou eikônes, car cet art eut le mérite de produire des copies de l'apparence qui respectaient, au moins sur un point, les proportions réelles du canon. Il existait aussi un ñuhu espíritu ou icône philosophique, autrement dit une image qui rendait sensible le fluide animique d'un être vivant, mythique ou réel, ou d'une réalité exégète, et constituait au même titre que les mythes un instrument de connaissance. C'est le mot même qu'employa Antonio de los Reyes lorsqu'il assimila successivement le philosophique au physique grotesque et la parole envoûtante aux paquets sacrés enveloppants des statuettes divines. On pourrait aussi rappeler les images qui permettent au philosophe de figurer l'invisible. Comme leurs homologues mexicas, ces images étaient autant de moyens de faire comprendre... Mais elles étaient plus complexes, car le scribe ne se contentait pas de puiser dans la nature ou le panthéon divin. Il empruntait à des réalités diverses et hétérogènes et se livrait à un savant travail de montage, travail qu'il rapprochait lui-même des premiers récits que ses aïeux avaient imaginés, donnant une interprétation aux choses de la nature, se formant de faux devoirs, frémissant devant les chimères des sens.

À cet eidôlon des ignorants, piège de l'apparence auquel se prenaient bien volontiers les évangélisateurs, s'opposait donc l'eikôn autochtone qui, tel un paradigme extra naturel, menait du visible à l'invisible et reproduisait, trait pour trait, la structure des corps ; les faisceaux n'étaient pas seulement des moyens d'accéder à la connaissance cryptique des êtres incarnés, ils constituaient le tissu même de la réalité sensible.

Ce qu'exprime la tradition orale mixtèque est très similaire aux récits mythiques de l'origine compilés dans les codices Vindobonensis et Selden ; le petit homme né au creux de l'arbre de la montagne de la subsistance est en effet une icône modelée dans un bol matriciel appelé Tnu Yuhndu, qui a les yeux fixés sur l'homme premier comme son paradeigma. Mais son imitation n'était pas une copie. Il ne reproduisait pas l'apparence sensible de la forme qui, par définition, n'en a pas, mais il transposait dans le sensible le rapport qui la constitue dans l'intelligible. À l'artisan divin, créateur de l'icône parfaite, qu'était le petit homme arboricole, répondait, dans l'ordre humain, le véritable politique qui, tel un scribe, traçait les contours de la cité utopique à partir d'un paradigme exogène, c'est-à-dire à partir de l'essence des sept vertus filles de la Foi et de la Charité : zelo, tolera, pobra, humilidad, catisdad, valor et persevera. Et constituait finalement, par un mélange approprié d'institutions, l'image de l'homme, autrement dit l'andreikelon, tout comme le scribe créait la couleur "chair" par un mélange approprié de pigments. Cette assimilation du politique au scribe, qui se retrouve d'ailleurs dans les lois antiques, apparaît là où on l'attendrait le moins, au centre même des chefferies du Mexique colonial ou de la République populaire selon Bartolomé de las Casas, c'est-à-dire de l'œuvre qui, pour les besoins de la démonstration philosophique, présentait sous l'égide des vertus théogales l'ensemble des activités mimétiques au chapitre XVII du livre de Torquemada, incompréhensible pour l'ordinaire sauf à distinguer l'eidôlon de l'eikôn, id est le Doctor Gentium du Doctor Veritatis. Mais, cette distinction une fois admise, on comprend fort bien que les missionnaires pussent, d'un même mouvement, condamner un codex autochtone qui reproduisait l'apparence et s'asservissait à elle, et prendre pour modèle l'art de la représentation qui réaliserait des transpositions sensibles de l'essence. La différence entre les deux types d'images se comprend fort bien à partir de la cosmovision ecclésiastique qui fonda au sens métaphysique, autrement dit, du point de vue de la connaissance, la condamnation de la mimesis artistique éloignée de deux degrés de la réalité.

L'Église, avant sa réforme talleyrandesque, y distinguait en effet l'idea de la lanterne essentielle (la lanterne qui existe réellement, qui est unique et œuvre de Dieu) [sic] et la multiplicité des lanternes concrètes que fabriquaient les artisans et les lanternes dessinées par des scribes ou par quiconque était capable de forger le métal, les alliages et de souffler le verre ; cette dernière lanterne est conçue comme une simple copie de l'objet à imiter et, qui plus est, comme la copie d'un objet qui n'est lui-même que la copie de l'objet véritable, puisque les objets du monde sensible ne sont que le reflet ou l'image des réalités intelligibles.

Mais on ne saurait trop souligner que les deux copies étaient de nature différente : la copie du scribe, qui peut être confondue avec les reflets de l'eau ou dans le miroir, est une manifestation de l'apparence et non de la réalité qui s'adresse aux sens et à eux seuls et se substitue à une réalité aux yeux des profanes ou des ignorants qu'elle trompe tel l'eidôlon, et en possède toutes les caractéristiques, même si elle n'est jamais qualifiée ainsi ; la copie du lanternier mériterait, elle, le nom d'eikôn, car l'artisan qui fabrique la lanterne, en ayant les yeux fixés sur l'idea, réalise dans la matière la norme de structure du luminaire en confectionnant un objet qui obéit aux exigences imposées par l'usage qu'on veut en faire. La réflexion de Landa s'inscrivait ainsi dans le droit fil de la tradition torquemadienne et de sa valorisation de l'icône aux dépens de l'idole. Car de Diego de Landa n'avait que mépris pour les eidola. Il n'aurait pas voulu qu'on fasse perdurer à Maní les superstitions et [Traduction] "des mensonges diaboliques" [sic] qui n'auraient été qu'une reproduction de l'apparence sensible et in fine perçus comme le reflet d'un reflet. Cet épisode, rapporté ordinairement par les biographes, n'est peut-être pas vrai. Mais il est, à coup sûr, vraisemblable. Car de Landa lui-même, le 12 juillet 1562, fit rassembler et détruire les milliers d'idoles de Maní ; un saccage qui a fortement marqué la distance qui sépare le visible et, à plus forte raison, le portrait du véritable dieu. Les Relacion de las cosas de Yucatan, brillamment analysées par Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, montrent même un évêque du Yucatán très conscient de la fascination exercée par l'eidôlon et de ses dangers, car l'image visible détournait de l'être et entraînait dans des profondeurs ténébreuses et hostiles à l'intellect celui qui s'adonnait à sa contemplation, sans savoir qu'elle n'était qu'un reflet dont il était lui-même la cause ; au contraire, l'eikôn mettait l'homme sur la voie de la connaissance en l'orientant vers le paradeigma et l'archétype.



Au risque de simplifier les choses, disons que, dans la conception du monde des évangélistes sous la vice-royauté, l'eikôn et l'eidôlon formaient un couple incarné par les figures de Veritatis et Gentium et constituaient les deux aspects, sacré et profane, d'une même réalité. Les choses apparaissaient comme des eidola obscènes quand on les regardait à partir de la lumineuse splendeur de Sion ; l'objet cultuel devient une belle icône quand il sert à élever l'homme vers l'Être grâce aux ressemblances qu'il présente avec lui ; la contemplation constituant en effet le point de départ de l'anamnèse et de la remontée vers l'Un. Cette valorisation de l'eikôn entraîna une valorisation philosophique de la production artistique. Et c'est là l'innovation majeure de l'Église des Indes occidentales. Dans la *Respublica Christiana, l'artiste, si l'on peut dire, gagna une place ; il vint désormais en second par rapport au roi et à la vérité et*

se trouva sur le même rang que l'artisan monastique. Car il n'était plus un portraitiste ordinaire, esclave de l'apparence, mais un enlumineur qui exerçait sa maîtrise sur la matière et l'informait en y introduisant l'eidos. Une esthétique spiritualiste et symbolique s'affirma très vite aussi bien à propos de la création que de la réception des œuvres d'art. Ainsi naquirent deux types de spectateurs, les uns le regardaient uniquement avec leurs yeux et ne voyaient dans l'œuvre d'art qu'un eidôlon ; les autres y reconnaissaient la représentation dans le sensible d'un être situé dans le monde intelligible, c'est-à-dire qu'ils l'interprétaient comme une eikôn. D'où la réinterprétation des penseurs de l'Église qui continuait de représenter l'artiste par excellence, n'étant plus le maître du trompe-l'œil qui sacrifiait les proportions réelles aux proportions optiques, mais un génie qui méritait les louanges pour avoir réalisé la sculpture d'un saint qui n'était pas copiée sur le sensible mais qui était une transposition visible de l'essence divine ; il avait su appréhender intellectuellement le Saint-Esprit et l'avait représenté tel qu'il serait s'il consentait à apparaître aux yeux du croyant.

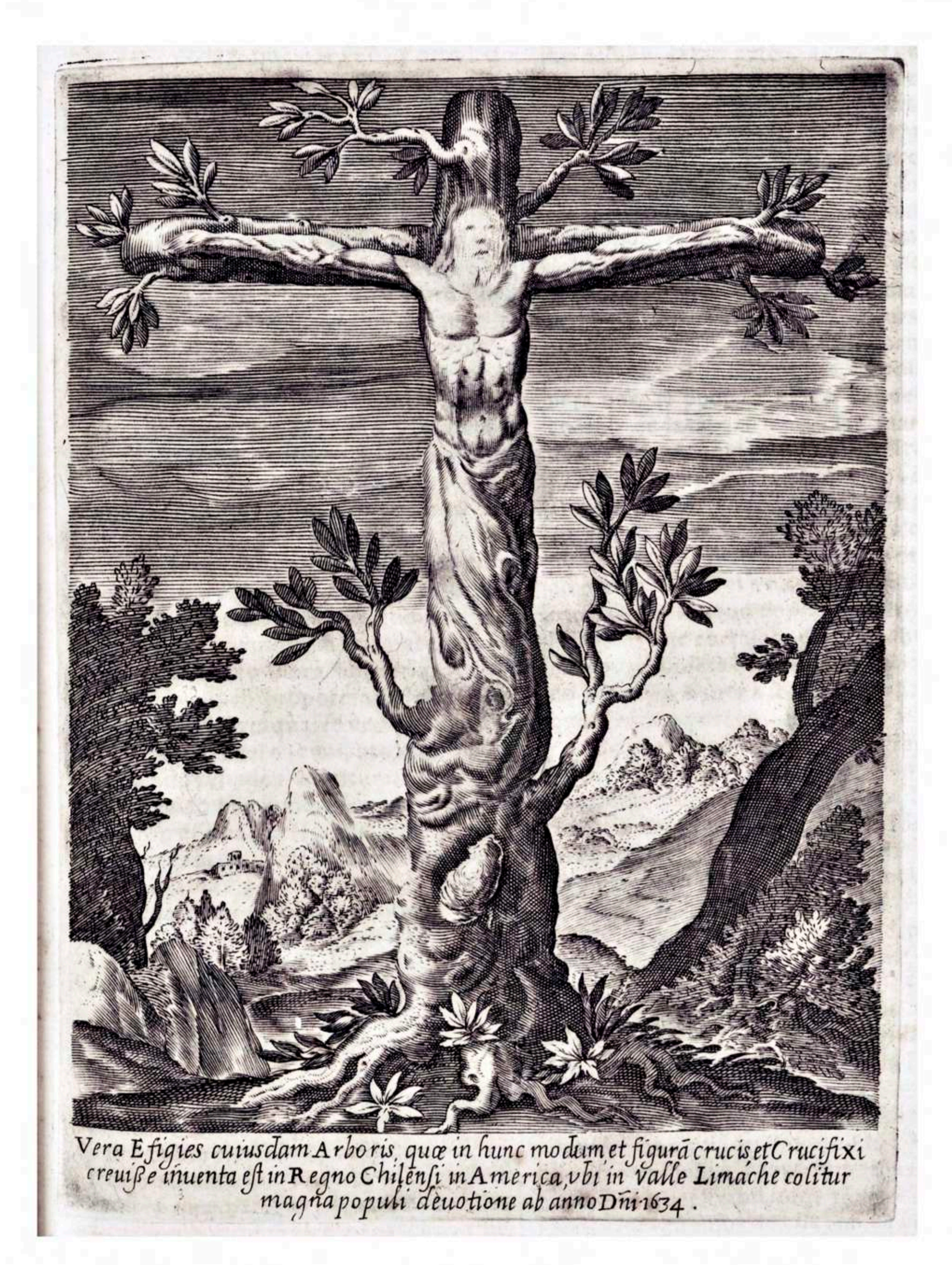
Le contenu de la notion d'eikôn explique enfin le rôle qu'elle a incontestablement joué dans la tradition chrétienne. Le célèbre passage du Liber Genesis, 1, 26, qui montre Dieu créant l'homme selon son image et sa ressemblance, fait de l'homme une icône et, qui plus est, une icône fidèle. Si les copistes ont ici écarté l'eidôlon, ce n'est sans doute pas seulement le fait d'une connotation fortement négative aux faux dieux autochtones de la Terre promise à Israël [l'Église] et à leurs idoles, c'est aussi parce qu'il aurait fait de la créature un double visible de son créateur. Or, dans la cosmovision ecclésiastique, le divin n'appartenait pas à la sphère du sensible ; la ressemblance que l'homme pouvait avoir avec lui ne se situait pas au niveau de l'apparence et du corps, mais elle concernait l'essence et l'humeur. C'est en tout cas ce que nous estimons au regard des sources de documentation, lorsque les maîtres de l'Église firent de l'intellect humain une empreinte de l'image divine. Pour les mêmes raisons, l'eikôn s'imposa au Doctor Gentium quand il dira du CHRIST européen, dans l'Épître, qu'il était l'image du Dieu invisible. Car le Fils, même s'il s'est fait chair, donc visible, ne saurait être l'eidôlon du Principe et lui ressembler selon les caractéristiques de la chair. Il lui ressemblait donc par le vouloir, puisqu'il était l'image de cet être infini créateur et conservateur du monde ; le fidèle ne pouvait vraiment le voir que dans l'éblouissement de l'Esprit.

On comprend pourquoi les enfants de la Mater viventium n'ont pas véritablement posé le problème de la représentation figurée du CHRIST EIVS et de la légitimité d'une icône sinon, pour la rejeter explicitement.

*
* *

En guise de réflexion téléologique, disons que l'apologie des images allochtones et la persécution des idoles autochtones auxquels se livrèrent les missionnaires et évangélisateurs aux premiers jours de la Conquête a permis de mieux cerner la spécificité de l'image /Ñu'u/ autrement traduite par le terme eikôn et de mieux marquer tout ce qui l'opposait à l'image /[tnani] ; [ñoho dzucu]/ ou /[tlaquimilolli]/ en tant qu'eidôlon selon la vision antique des choses, qu'elle relève du pré ou du postcolonial. Dans la doctrine ecclésiastique, l'idole païenne voulait se faire passer pour son modèle, id est Ñu'u sive Dieu, et comme un démon, elle cherchait à se confondre avec lui tandis que l'icône se reconnaissait distincte de celui-ci et ne revendiquait qu'une identité relative. Dans l'icône des colons européens, la nature de la chair représentée n'était nullement présente, mais seulement la relation (c.-à-d. skhesis) ; l'idole mixtèque et plus généralement mésoaméricaine faisait du visible, qui fut tout son être, une fin en soi impliquant une équation entre les grands rituels sacrificiels de la décapitation à la cardiectomie et la milpas. La nouvelle doctrine voulut qu'elle arrêtât le regard de l'indigène qui s'abîmait en elle, lui interdisant d'aller plus loin. L'icône au contraire portait en elle son propre dépassement. Elle ne faisait que convoquer le souvenir de la Mater viventium et n'était jamais qu'un moyen de lui témoigner l'affection que les populations libérées des castes mais assujetties à l'encomienda devaient lui porter. Les hommages des hérétiques s'arrêtaient à l'idole lorsque les fidèles traversaient l'icône pour atteindre le divin. Car, selon la formule consacrée : "Celui qui vénère l'icône vénère en elle l'hypostase de celui qui s'y trouve peint.". Cet objet sacerdotal était donc naturellement allusif, car toute icône était révélation et cryptonyme. L'Église triomphante fera d'elle une porte ouverte sur un au-delà chrétien, alors que l'idole sera cantonnée à emprisonner l'homme natif dans l'illusion d'un nouvel Hadès.





HISTÓRICA RELACIÓN DEL REINO DE CHILE Y DE LAS MISIONES Y MINISTERIOS QUE EJERCITA EN ÉL LA COMPAÑÍA DE JESÚS OU RÉCIT HISTORIQUE DU ROYAUME DU CHILI ET DES MISSIONS ET MINISTÈRES QUI Y SONT EXERCÉS PAR LA COMPAGNIE DE JESUS ..../... PAR ALONSO DE OVALLE, 1646 - GRAVURE PAGE 58. ÉDITION DE ROME, FRANCISCO CABALLO, 1646. ANTIDATE, FIN XVIIIe / DÉBUT XIXe SIÈCLE (CF. PLANCHE CAP. D . INIGO D AIALA). — C.L. ARCH. PHOT.



EL CHRISTO DE LA ENCINA OU LE CHRIST DU CHÊNE. CULTE MEXICAIN FONDÉ SUR L'APPARISTION DU CHRIST DANS UN CHÊNE. GRAVURE ANONYME, 1750. CONSERVÉ AU BRITISH MUSEUM, LONDRES, ROYAUME-UNI. Nº INVENTAIRE 1231.46. — C.L. ARCH. PHOT.



RITUELS ET SYMBOLISME des MIXTÈQUES en Mésoamérique

BIBLIOGRAPHIE



ACUÑA, René, 1984, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Antequera, vol. I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

___________, 1984, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Antequera, vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

___________, 1986, Relaciones Geográficas del siglo XVI : Mexico, vol. III, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

AGN, Archivo General de la Nación, Département des Manuscrits, branche "Inquisición", vol. XXXVII, exps. 5, 7, 8, 9, 10 et 11.

AGI, Archivo General de Indias, Mexico, nº 882.

ALARCÓN De, y Mendoza, Hernando Ruiz, 1952 [I629], Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, noes, commentaires et études de Francisco del Paso y Troncoso, eds. Fuente Cultural, Mexico, Introduction par María Elena de la Garza, Secretaría de Educación Pública, Mexico, 1988, ch. II, VI,VIII.

ALCALÁ De, Jerónimo, Francisco Miranda, Jean-Marie Gustave Le Clézio, 2008, Relación de Michoacán, El Colegio de Michoacán, – Indians of Mexico –, Mexico, ch.II, XVI, XXV, XXVIII, XXXV.

ALVA IXTLIXÓCHITL De, Fernando, 1985, Obras históricas vol. I, ed. Edmundo O' Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando, 1949 [I525-I606], Crónica mexicáyotl, Adrián León, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico.

ALVARADO De, Francisco, 1962 [I593], Vocabulario en lengua mixteca, reprod. facsimilé de Wigberto Jiménez Moreno, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Casa de Pedro Ball, Mexico.

ANDERS, Ferdinand, Maarten Jansen, Gabina Aurora Pérez, Luis Reyes García, 1992, Crónica Mixteca: el rey 8-Venado Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacoalco-Zaachila, Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, Espagne, Autriche, Mexique, Códices Mexicanos, II.
___________, 2004 [1992] [1952], Origen e historia de los reyes mixtecos : libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis : Codex Vindobonensis Mexicanus (Codex Yuta Tnoho), 1a ed., Códices mexicanos, Madrid : Sociedad Estatal Quinto Centenario ; Graz : Akademische Druck und Verlagsanstalt ; México, Distrito Federal : Fondo de Cultura Económica.

ANONYME, I539, Manuscrito tradicional indígena. Ídolos del templo de Huitzilopochtli, Archivo General de la Nación.

ANONYME, 1906, Diccionario de la Moda Elegante, Vocabulario Usual y de la Salud.

APIAN, Pierre, I529/I544, La Cofmographie de Pierre Apian, Doctevr et Mathematicien Tres Excellent, traduicte de Latin en François par Gemma Frifius.

ARANA, Evangelina, Mauricio Swadesh, 1965, "los elementos del mixteco antiguo, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia", Mexico, INI-INAH, p. 92, 138.

ARELLANO, Alfonso, Cortés Carmen, Diego Luna Laura, Reyes Gonzalo, Rodríguez Cano Laura (coord.), 2012, article : Las fuentes etnohistóricas para el estudio de los nombres de las divinidades mixtecas, in Seminario de Documentación y Análisis de Textos en lengua indígena.

AUBIN, Joseph Marius Alexis, 2019 [1884], "Mémoires sur la peinture dydactique et l'écriture figurative des Anciens Mexicains" , Paris: Imprimerie nationale, "Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos", México, Universidad nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009). Un projet du Santo Domingo Center for Excellence in Latin American Research, SDCELAR, Ancient Writing, Contemporary Voices : Decolonising the Mesoamerican Quincentenary.

AYALA, Maricela Falcón, 2002, Merle Greene, [1972, 1988], "manuscrito inédito" cité par Maricela Ayala, El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal, Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, n° 27, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

BALSALOBRE De, Gonzalo, 2008 [I654], Hechicerías e idolatrías del México antiguo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, Mexico.

BARABAS, Alicia et Bartolomé Miguel A., 1999, Configuraciones étnicas en Oaxaca, vol. I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

BARABAS, Alicia, 2002, Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca, Scipta Ethnologica, vol. XXIV, n° 24, Buenos Aires, Argentine.

BARBA de PIÑA CHAN, Beatriz, 2002, "Indian art…y a sus reyes muertos los vieron como dioses", dans Iconografía mexicana IV : Iconografía del poder, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.
__________________, 2002, "La importancia de la abuela en la sociedad quiché. ... y a sus reyes muertos vieron como dioses", dans Iconografía mexicana IV : Iconografía del poder, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 35-47

BASSIE-SWEET Karen, 1991, From the Mouth of the Dark Cave, ed. Norman & London, par University of Oklahoma Press, p. 200-210.

BAUER, Jeremy R., 2005, Between heaven and earth : the cival cache and the creation of the Mesoamerican cosmos, The Maya lords of creation. Les origines de la royauté sacrée, coord. Fields, M. Virginia et Dorie Reents-Baudet, Mexico.

BAUTISTA POMAR, Alonso de Zurita, 1941, "Origen de los mexicanos" dans Relaciones de Texcoco y de la Nueva España, ed. Editorial Salvador Chayez Hayhoe.

BENAVENTE MOTOLINÍA De, Toribio, 1971, Memoria o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, ed. Edmundo O'Gorman, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 10, 319.

BERGER, Martin E., 2011 [2010], El juego de Pelota Mixteca : tradición, cambio y continuidad cultural, Itinerarios 12, p. 157-177.
__________________, 2011, The ballplayers of Dainzú ? An alternative interpretation of the Dainzú iconography, Mexicon XXXII, p. 46-51.

BERLIN, Heinrich, 1963, The Palenque Triad. Journal de la Société des Américanistes.
__________________, 1981, Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca, Toledo, Mexico.

BERNAL, Ignacio, Seuffert, Andy, 1979 [1968], "The Ball Players of Dainzú", Archaeology 21, ed. Graz, Artes Americanae, vol. II, National Museum of Ethnology at Leiden, Pays-Bas, p. 246-251.

BERNAL, Ignacio, Arturo Oliveros Morales, 1988, Exploraciones arqueológicas en Dainzú, Oaxaca. Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, D.F.

BERNAND Carmen, 1987, "La Solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes", [compte-rendu], Paris, Presses de la Renaissance, 1985, p. 238, dans L'Homme, Anne-Christine Taylor, n° 103, 1987, p. 139-141.

BNAH, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, 2000, Códices, libros y lienzos del México Antiguo. Calendrier, Mexique : Subdirección de Documentación-BNAH-INAH-Editorial Offset.

BLOM, Duby, Gertrude, 1944, Los Lacandones. su pasado y su presente, Secretaría de educación pública, Mexico.

BOREMANSE, Didier, 1989 [1986], "Contes et mythologie des indies Lacandons" [compte-rendu], dans Journal de la société des américanistes, n° 75, Davoust Michel, ed. L'Harmattan, Paris, p. 229-230.

BONFIL Batalla, G., 1968, Los que trabajan con el tiempo, Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada de México, Anales de Antropología, vol. V, n° 1, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico, p. 99–129.

BRASSEUR De BOURBOURG, 1801-1900 Título de los señores de Totonicapan, escrito en lengua Quiche, el año de 1554, y traducido a la castellana el año de 1834, por el padre Dionisio Jose Chonay, indigena, cura de Sacapulas.

__________________, 1866, ATLAS, Monuments anciens du Mexique. Palenqué et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique : collection de vues, bas–reliefs, morceaux d'architecture, coupes, vases, terres cuites, cartes et plans / dessinés d'après nature et relevés par M. de Waldeck, coop. Arthus Bertrand, Paris.

BRESSO, Guillaume J.A., 2023, Itzamnáaj et Cosmovision maya en Mésoamérique, étude ethno-historique en Mésoamérique, ch. I.

BRODA, Johanna et Báez–Jorge, Félix, 2001, Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, Biblioteca Mexicana Fondo de Cultura Económica, Mexico.

BRODA, Johanna, 1991, "Cosmovision y observacion de la naturaleza : el ejemplo del culto de los cerros en Mésoamérica", Broda J. et al. (eds) : Arqueoastronomfa y etnoastronomfa en Mésoamérica, Mexico, llH–UNAM: 461–500.

BRUCE, Robert D., 1968, Gramática del Lacandón, INAH, Mexico.

__________________, 1974, El libro de Chan K'in, INAH, Mexico.

BRY De, Théodore, 2019, America, (contributeur) Benedikt Taschen, ed. Larry E. Tise, Michiel van Groesen.

BURGOA De, Francisco, 1997 [I670], Palestra Historial de virtudes y exemplares apostólicos, édition en fac–similé, Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa et Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Mexico, ch. XXIX, LXVII.

__________________, 1997, 1989, [I674], Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo Ártico de la América, T. I – II, édition fac–similé, Gobierno del Estado de Oaxaca, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Biblioteca Francisco de Burgoa y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, Mexico, ch. I, XXIII, XXVI, XXVII, XXIX, LXVI, LXVII, LXXIV.

CABRERA, Paul Felix, 1822, Description of the Ruins of an Ancient City, Discovered Near Palenque, in the Kingdom of Guatemala, in Spanish America: Translated from the Original Manuscript Report of Captain Don Antonio del Rio: Followed by Teatro Critico Americano ; or, A Critical Investigation and Research into the History of the Americans.

CABRERA, Luis, 1974, Diccionario de Aztequismos, Ediciones Oasis, Mexico.

CANO, Laura Rodríguez, 2013 [2008], Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxaca in Desacatos, CIESAS, n° 27, Mexique, p. 30–74.

CARLSEN, Robert S. & Martin Prechtel, 1991, The Flowering of the Dead : An Interpretation of Highland Maya Culture, p. 27, p. 31–32.

CARLSEN, Robert S., 1997, The War for the Heart & Soul of a Highland Maya Town, Austin : University of Texas Press, p. 57–59.

CARRASCO, P., 1970 – "La importancia de las sobrevivencias prehispanicas en la religion tarasca : la lluvia" Actas del 38° Congreso de Americanistas, vol. Ill : 265–275.

CASAS A., J. L Viveros & J. Caballero., 1994, Etnobotanica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la Montana de Guerrero. México, INI.

CASAS De las, Bartolomé, 1999 [1967], Los indios de México y Nueva España (anthologie), O' Gorman (éditeur), Porrúa, Mexique, ch. I.

___________, 1999, [I474–I566], Très brève relation de la destruction des Indes, ed. 1001 NUITS, I, p. 643.

CASO, Alfonso, 1960, Interpretación del Codice Bodley, 2858, Sociedad Mexicana de Antropologia, Mexico.

___________, 1964, Interpretación del Códice Selden 3135 (A. 2), Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.

___________, 1966, Interpretación del Códice Colombino y las glosas del Códice Colombino par Mary Elizabeth Smith, Sociedad Mexicana de Antropología, Mexico.

___________, 1996 [1962], El Pueblo del sol, Fondo de Cultura Económica, Mexique.

___________, 1996, Homenaje a Alfonso Caso, Obras escogidas, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales, Mexico.

___________, 1996, "Dioses y hombres en la Mixteca", Homenaje a Alfonso Caso, Obras escogidas, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales, Mexico.

___________, 2002, Mixtecas y Zapotecas, vol. I, Obras, Rosa Campos de la Rosa, Colegio Nacional.

___________, 2004, Reyes y reinos de la Mixteca, II/ Kings and Kingdoms of Mixteco: Diccionario biografico de los senores mixtecos, Fondo de Cultura Económica, 1977-1979, Duits Collection, Mexico, General Collections Annex / F1221.M7 C34 1977.

CASTILLO Del, Cristóbal, 2001, 1991 [I599], traduction et étude de Federico Navarrete, Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

___________, I599, Elementos filosófico-políticos en crónicas indígenas de la Conquista: El tonalpohualli en la Historia de la Conquista.

CERVANTES BLENGIO, Carlos, 1976, Proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuitlán, Thèse pour le diplôme de Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CHARENCEY, Hyacinthe comte de, 1889, Arte en lengua mixteca / compuesta por el padre Fray Antonio de los Reyes de la orden de predicadores, vicario de Tepuzculula ... En Mexico en casa de Pedro Balli, año de 1593, Typ. E, Renaut-de Broise, 1889.

CHRISTENSON, Allen J., 2001, Art and Society in a Highland Maya Community – the Altarpiece of Santiago Atitlán, Austin : University of Texas Press, p. 123.

____________, 2004, You are What you Speak : Maya as the Language of Maize, dans Maya Ethnicity – the Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times, 9th European Maya Conference, Bonn.
____________, 2021 [2007], The Sacred Book of the Maya: The Great Classic of Central American Spirituality, Translated from the Original Maya Text, ed. O Books, University of Oklahoma Press; Illustrated edition.

CLANCY, Flora S., Text and image in the tablets of the Cross Group at Palenque,· Art · RES : Anthropology and Aesthetics, Mars 1986, p. 19-32.

CODEX AUBIN, [?-1576], par Diego Durán, n° d'inventaire Am2006, Drg.31219. Ex. Lorenzo Boturini Benaduci [?-1740], ex. Antonio de Léon y Gama [?-1802], ex. Joseph Marius Alexis Aubin [1825-1889], ex. M.E. Eugene Goupil [1889-?], ex. Jules Des Portes [?-1880], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX AZCATÍTLAN, [1501-1600], n° d'inventaire ms. 59-64, Bibliothèque nationale de France, BnF, Département des Manuscrits.
____________, 1949, édition fac-similé, étude par Barlow, Roberto, Société des Américanistes.

CODEX BECKER I/II, [?-1541], n° d'inventaire 60306 / 60307. Ex. Phillip J. Becker [1854-1896], Musée d'Ethnologie, Museum für Völkerkunde, Vienne, Autriche.
____________, 1996, édition en fac-similé, étude de Sara Moirón, introduction et conseils de León Portilla, Patronato Indígena, Mexico.

CODEX BODLEY, [?-1521], n° d'inventaire MS Mex. d. 1, Bodleian Library, Oxford.
____________,1960, édition en fac-similé, étude interprétative d'Alfonso Caso, Société mexicaine d'anthropologie, Mexico.

CODEX BOLOGNA (CODEX COSPI – "Libro de Messico"), [?-1665] [Ed. en fac-similé – 1831], n° d'inventaire ms. 4093, Bibliothèque Universitaire de Bologne, Biblioteca Universitaria di Bologna – BUB, Bologne, Italie.

CODEX BORBONICUS [1519-1563]. [1778-1826], n° d'inventaire Y 120, Bibliothèque de l'Assemblée nationale, Paris, France.

CODEX BORGIA, [?-1680], n° d'inventaire Borg.mess.1, Biblioteca Apostolica Vaticana, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome.
____________, 1993, édition en fac-similé, étude par Anders, Jansen, Reyes García, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

CODEX COLOMBINO, [?-1541], n° d'inventaire 35-30. Ex. Junta Colombina de México [1891], Museo Nacional de Antropología – MNA, Musée national d'anthropologie de Mexico.
____________, 2011, édition fac-similé, Hermann Lejarazu, Manuel, éditeur, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

CODEX CHIMALPOPOCA, [?-1750] n° d'inventaire 159, Instituto Nacional de Antropología e Historia (IHAH), Institut national d'anthropologie et d'histoire, Mexico.
____________, 1992, Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles, trad. Primo Feliciano Velázquez, UNAM, Mexico.

CODEX DRESDENSIS, [1200-1450], n° d'inventaire Mscr.Dresd.R.310, Die Sächsische Landesbibliothek – Staats-und Universitätsbibliothek (SLUB), Bibliothèque d'État et universitaire de Saxe, Dresde.
____________, 1947, édition fac-similé, Siberia Anticuaria S.M. Echaniz, Mexique. Codex : La tira de la Peregrinación, 2004, édition en fac-similé, Galarza, Joaquín et Libura Krystyna, eds Tecolote.

CODEX EGERTION / SANCHÉZ SOLÍS, [?-1750], nº d'inventaire Am1962,03.8, The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

____________, Códice Sánchez Solís o Egerton 2895, ed. Cottie A. Burland, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Austriche (Codices Selecti, 7), 1965.

CODEX DE FÉJÉVÁRY-MAYER, [I52I-?], nº d'inventaire M12014, (Ex. Gabriel Fejérváry [1829], Antiquities of Mexico d'Edward King, ex Franz Pulszky [1851]), Liverpool Free Public Museum, musées nationaux de Liverpool, Angleterre.

CODEX FERNÁNDEZ LEAL, [?-I600], nº d'inventaire FOL FAC SIM OR-23 Bibliothèque nationale de France, Richelieu - Manuscrits, BnF.

____________, 1895, édition en fac-similé, México : Oficina Tipográfica de la Secretaria de Fomento, 1 vol. (8 p. - [23] p. de pl.) 1 vol. (8 p. - [23] p. de pl.), Bancroft library (Berkeley, Calif.) — Manuscrit. Ms. M-M [1884].

CODEX HUAMANTLA (CODEX OTOMI), [1592], nº d'inventaire (WDL)03244 / 2021667607 (Library of Congress Control Number). Ex. collections de Lorenzo Boturini (Sondrio, Italie, [1702–1755], Museo Nacional de Antropología (MNA), Musée national d'anthropologie de Mexico / Staatsbibliothek zu Berlin, Bibliothèque d'État de Berlin, Allemagne.

CODEX MAGLIABECHIANO, [I550-?], nº d'inventaire CL. XIII. 3 (B. R. 232). Ex. Antonio Magliabechi [?-1714], Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Bibliothèque nationale centrale de Florence, Italie.

____________, 1996, édition en fac-similé, Fondo de Cultura Económica, Fonds de culture économique - FCE, Mexique.

CODEX DE MATRITENSES, [I499-I590], par Bernardino de Sahagún, nº d'inventaire DG036627-G037244 (303 folios), Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, La Bibliothèque royale, Madrid, Espagne.

CODEX MOCTEZUMA, [I520-I530] (Matrícula de Tributos), nº d'inventaire 10-163073. Ex. Lorenzo Boturini Bernaducci [1737-1740], ex. Joel Poinsett [1820-1837-?], ex. American Philosophical Society [1942], Museo Nacional de Antropología - MNA, Musée national d'anthropologie de Mexico.

CODEX MENDOZA, [I541-I542], par San Juan Moyotla, nº d'inventaire MS. Arch. Selden A. 1, (Ex. André Thévet, ex. Richard Hakluyt [1583-1588], ex. Samuel Purchas [I625], ex. John Selden [?-I659], The Bodleian Library, bibliothèque Bodléienne de l'université d'Oxford, Royaume-Uni.

CODEX PORFIRIO DÍAZ (CODEX TUTUTEPETONGO) [?-I550], nº d'inventaire 10-162981. Ex. Miguel de San Francisco [?-1874], ex. José María Pastelín de la Cañada [1874-1886], ex. José Pérez Calderón [1886-?], ex. Junta Colombina de México [1891-1897], ex. Martínez Gracida [1897-1901], ex Eusebio J. Molera [1901-1906], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut national d'anthropologie et d'histoire - INAH, Mexico.

CODEX RAMÍREZ (Historia de los Mexicanos por sus pinturas, en référence à l'évêque Ramírez de Fuen Leal), [I583-I587], par Juan de Tovar, nº d'inventaire MNA 35-10, Portfolio Item ID : 2644. Ex. Manuel Orozco y Berra [1847], ex. José Fernando Ramírez [1856], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Bibliothèque nationale d'anthropologie et d'histoire, Museo Nacional de Antropología - MNA, Mexico.

CODEX SELDEN, [?-I556] nº d'inventaire MS. Arch. Selden A. 2. Ex. John Selden [?-1654], The Bodleian Library, bibliothèque Bodléienne de l'université d'Oxford, Royaume-Uni.
____________, 1964, édition en fac-similé, Société mexicaine d'anthropologie, Mexico.

CODEX TELLERIANO-REMENSIS, [I562-I563], par Pedro de los Ríos, nº d'inventaire M. 385, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, BnF.

CODEX TEPETLAOZTOC (CODEX KINGSBOROUGH : Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc) [?-I550], nº d'inventaire Am2006, Drg.13964. Ex. Edward King, Viscount Kingsborough [?-1837] (Antiquities of Mexico, en 3 Volumes, version Aglio du Codex de Dresde), ex. Rodd [1843-11 mars 1843], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX TONALAMATL AUBIN (kalendario ydolatrico), [I520-?], nº d'inventaire [?]. Ex. Lorenzo Boturini Benaducci [1702-1740], ex. Antonio de León y Gama [?-1802], ex. Jean-Frédéric Waldeck [?-1841], ex. Joseph Marius Alexis Aubin [1841-1889,] ex. Eugène Goupil [1889-1898], Museo Nacional de Antropología - MNA, Bibliothèque Nationale d'Anthropologie et d'Histoire de Mexico, Musée national d'anthropologie de Mexico.

CODEX TOVAR, [I587-I588], par Juan de Tovar, nº d'inventaire SS21286182. Ex. Thomas Phillipps [1837-1947], John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, Bibliothèque John Carter Brown, États-Unis.

CODEX TUDELA, [I540-I554], nº d'inventaire 70.400. Ex. Pedro de Castro Salazar [?-1650], ex. Mínguez, de La Coruña [?-1947], ex. José Tudela de la Orden [?-1947], El Museo de América, Musée de l'Amérique, Madrid, Espagne.

CODEX VATICANUS A (CODEX VATICANUS 3738, CODEX RÍOS), [?-I566] [1830-1848, Antiquities of Mexico, Kingsborough], par Pedro de los Ríos, nº d'inventaire Codex Vat. Lat. 3738, Biblioteca Apostolica Vaticana, Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, Italie.
____________,1979, édition en fac-similé, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz CODICES. FAMSI.

CODEX VATICANUS B, [?-I589], nº d'inventaire Cod.Vat.3773, Biblioteca Apostolica Vaticana , Bibliothèque apostolique vaticane, Rome, Italie.

CODEX VINDOBONENSIS MEXICANUS 1, [I677], nº d'inventaire 3927-001, Österreichische Nationalbibliothek, Bibliothèque nationale autrichienne, Vienne.
____________, Mexicanus I: A Commentary, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, New York, 1978.
____________,1992, édition en fac-similé, Anders, Ferdinand, Jansen, García Reyes, éditeurs, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

CODEX ZOUCHE-NUTTALL (CODEX TONINDEYE) [I500-?], nº d'inventaire Add MS 39671. Ex. Couvent San Marco à Florence [1845-?], ex. John Temple Leader [1859-?], ex. Robert Curzon (14e baron Zouche) [?-1873], ex. Zelia Nuttall [1902], ex. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard [1902-1912], The British Museum, Londres, Royaume-Uni.

CODEX YANHUITLÁN, [I532-I699], nº d'inventaire 96161981, Library of Congress, USA.
____________, 1940, édition fac-similé, Jiménez Moreno, Wigberto, Salvador Mateos Higuera (éditeurs), Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional, Mexico.

CONRADO, Nájera, Martha IIia , 2003, El don de la sangre en el equilibrio del cosmos, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 47.

CÓRDOVA De, Juan, 2012 [1578], Vocabulario en lengua zapoteca, Vocabvlario en lengva çapoteca de fray Juan de Córdova, Mexique : Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección general de Culturas Populares-Friends of Editorial Calamus, A.C.

CORDAN, Wolfgang, 1984, Popol vuh : Das Buch des Rates : Mythos und Geschichte der Maya, ed. E. Diederichs.

CORREA VALDIVIA, Paulo Cesar, 2013, Maestría : In toptli in petlacalli, in piyalli in nelpilli : contener y revelar el poder divino : los envoltorios sagrados en los códices del centro de Mexico. "Mémoire de maîtrise en anthropologie", Postgraduate dans Anthropology, Faculté de philosophie et de lettres, Universidad Nacional Autónoma de México.

CORTÉS, Carmen, Diego Luna Laura, Reyes Gonzalo, 2012, Rodríguez Cano Laura coord, article, Las fuentes etnohistóricas para el estudio de los nombres de las divinidades mixtecas, Seminario de Documentación y Análisis de Textos en lengua indígena.

DAHLGREN, Barbro, 1990 [1966] – La Mixteca: su cultura e historia prehispánica, 4a ed., Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

DEAN, Arnold, E. and Butler, James H, 1977, Tzutujil maize classification in San Pedro La Laguna, ed. Helen L. Neuenswander & Dean E. Arnold.

DEHOUVE, Danièle, 2007, La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, ed. Plaza y Valdés, Mexico.

COHODAS, Marvin, 1991, "Ballgame Imagery of the Maya Lowlands : History and Iconography", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 259.

DÍAZ del CASTILLO, Bernal, 2008 [1568], Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Grupo Editorial Tomo, Mexico.

DIGUET, Léon, 1906, Le Mixtécapan, Contribution à l'étude géographique du Mexique précolombien, Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle Série. T.III, n°1, p. 1543.

DUBRAVKA, Mindek, 2003, Mixtecos : pueblos indígenas del México contemporáneo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Mexique.

DURAN, Diego, 1967 [1867], Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de de tierra firme, Ángel María Garibay K. ed. Porrua, Mexico, ch. II, p. 165, ed. José F. Ramirez, t. I., p. 431.

EDMONSON, M., S., 1971, The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala. Tulane University, New Orleans.

ELIADE, Mircea, 1983, Lo sagrado y lo profano, ed. Labor/Punto Omega, Barcelone, 7ª ed.
___________, 2009 [2007] [1992], Tratado de historia de las religiones, Biblioteca Era, ed. Cristiandad, Mexico, p. 32-56.

EVIA CERVANTES, C., A., 2006, Selección de mitos, Mérida.

FLANET, V., 1982, "la maîtresse mort". Violence au Mexique. Paris, Berger-Levrault.

FIELDS, M. Virginia et Reents-Baudet, Dorie, 2005, Los mayas señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada, Nerea, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Conseil national pour la culture et les arts, Mexico.

FREIDEL, David, Schele Linda, Parker Joy, 1993, 1995, Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path. William Morrow & Co., New York.
____________, 2000, The Maya Cosmos : Tres mil años por la senda de los chamanes, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

FREIDEL David, Paul Guenter, 2006, "Soul Bundle Caches, Tombs, and Cenothaps: Creating the Places of Resurrection and Accesion in Maya Kingship", ed. Julia Guernsey, F. Kent Reilly III, "Sacred Bundles". dans Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, p. 59-79.

FRIEDBERG, C., 1980 "Boiled woman and broiled man: myths and agricultural rituals of the Bunaq of Central Timor", dans The flow of life: essays on Eastern Indonesia, ed. Fox J., London-Cambridge, Mass., Harvard U.P.
____________, 1986, "Classifications populaires des plantes et mode de connaissance", dans L'ordre et la diversité du vivant, quel statut scientifique pour les classifications biologiques ? Tassy P. (ed.), Paris, Fayard, p. 23-49.

FUENTE, Beatriz De la, 1973, "Classic Maya Sculptures in the Usumacinta Region", dans La Escultura Clasica Maya, n° 167, ed. Margarita de Orellana, p. 93-96.

GALARZA Joaquín, 1972, Lienzos de Chiepetlan manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique Mission archéologique et ethnologique française au Mexique.
____________, 1986, MIXTECO III, Lienzo. Tracing of lost original by Henri Saussure, Geneva, Museum of Natural History.

GALLEGOS, Ángel et Solís Felipe, (n/d), Mitos e historias, sala Mexica, CONACULTA, INAH, S.A. de C.V. Museo Nacional de Antropología.

GALINIER, J., 1994, Taxinomie des couleurs et conception du monde chez les Otomi du Mexique, Communication, Paris, Séminaire EHESS (sous la direction de P. Descola) Anthropologie de la nature : Taxinomies et cosmologies (18/5/94).

GARCÍA, Gregorio, 1986 [1607], "Del origen de los indios mixtecos", dans Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Indias Occidentales, Valence, édition en fac-similé, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquim, 1941 [1892], Nueva Coleccion de documentos para la historia de México, México : Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores : Imp. de Francisco Díaz de León, 1886-92, D.F., Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

GARY, C., 1994, La foudre. Des mythologies antiques à la recherche moderne. Paris. Masson.

GATES, W., E., 1932, The Dresden Codex, Baltimore.

GARZA De la, Mercedes, 1987, Naguales mayas de ayer y hoy, Revista Española de Antropología Americana, n° XVII, Universidad Complutense, Complutense University, Madrid.

GILLESPIE, Susan D., 1991, "Ballgames and Boundaries", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 317-345.

GILLMEISTER, Heiner, 1987, Os Métodos de Investigaçao e o Desporto Medieval: Resultados Recientes e Perspectivas. Desporto e Sociedade 39, Ministerio da Educaçao e Cultura, Lisboa.
___________, 1997, Tennis : A Cultural History, New York University Press.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, 2002 [1914] Procesos de Indios Idólatras y Hechiceros y Libros y libreros del siglo XVI, Archivo General de la Nación, édition fac-similé, Secretaría de Gobernación, Mexique, 2002, p. 114-127.

GÓMEZ NAVARRETE, Javier, 2009, Diccionario introductorio maya-español, español-maya, Universidad de Quintana Roo, Mexique.

GRACIDA, Martínez, 1898, "Mitología mixteca", dans Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate", t. XI, 1897-1898, p. 421-434.
___________, 1905, Historia Antigua de la Mixteca, manuscrit inédit en microfilm, Subdirección de Documentación de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, serie Manuel Martínez Gracida, r. 7.

GREEN, John, I746, Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues, trad. Prévost, Antoine François, (contributeurs) Chompré, Étienne-Maurice, Meusnier de Querlon, Anne-Gabrie, Deleyre, Alexandre, Rousselot de Surgy, Jacques-Philibert, Bellin, Jacques-Nicolas, Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, Res. G-1277.

GREENE ROBERTSON Merle, 1983, The Sculpture of Palenque, vol. I : The Temple of the Inscriptions, ed. Princeton University Press, New Jersey, États-Unis.
___________, 1995, Rubbings of Maya sculpture, A Selection of Favorites, Pre-Columbian Art Research Institute, Tulane University Press.
___________, 1998, "Sculpture and Murals of the Usumacinta Region", dans Los Mayas, coord. Schmidt, Peter, De la Garza, Mercedes et Nelda, Enrique, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexique, 1998, p. 300
___________, 2002, [1972], "manuscrito inédito" cité par Maricela Ayala, El bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, nº 27, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

GREENLEAF, Richard E., 2011 [1962], Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543, Academy of American Franciscan History, - Inquisition -, ed. Literary Licensing, LLC.

GRUBE. N., 2012, Der Dresdner Maya - Kalender, Der vollständige Codex, Verlag Herder GmbH, Freiburg, p. 118-127.

GUERNSEY, Julia, Kent Reilly III, 2006, "Introduction", dans Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina.
____________, 2006, Late formative period antecedents for ritually bound monuments‖ in Sacred Bundles : Ritual acts of wrapping and binding in Mesoamerica.

GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, 1986, "Sobre el significado de los bultos sagrados y de las figuras incompletas en los códices", Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. XV, n° 57, p. 23-35

HAYWARD BARLOW, Robert, 1949, "Codice Azcatítlan", Journal de la Société des Américanistes, N. S. XXXVIII, p. 101-135.

HËMOND, A. & M. Goloubinoff, dans ce volume, "Le chemin de croix de l'eau. Climat, calendrier agricole et religieux chez les Nahuas du Guerrero".

HERMANN LEJARAZU, Manuel, 2006, "Códice Nuttall lado 1 La vida de 8 Venado", dans Arqueología Mexicana, edición especial, Raíces, Mexico.
______________________, 2008, "Códice Nuttall, estudio introductorio e interpretación", dans Arqueología Mexicana.
______________________, 2008a, "Codex Nuttall side 2 : The history of Tilantongo and Teozacoalco", dans Arqueología Mexicana, Códices special edition Raíces, Mexico.
______________________, 2008b, "Religiosidad y bultos sagrados en la mixteca" dans Desacatos, Ciesas, mai-août, n° 27, Mexique, p. 75-94.
______________________, 2009, "Ritos de entronización en la mixteca prehispánica", dans Ritos de paso, coord. Fournier Patricia, Mondragón Carlos et Wiesheu Walburga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 267-286.
______________________, (éditeur), 2011, Códice Colombino, édition fac-similé, maison d'édition Raíces, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Mexique.
______________________, 2011a, "Lienzo de Zacatepec", dans Arqueología Mexicana, nº 112, novembre-décembre, eds. Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 18-19.

HERMANN LEJARAZU, Manuel, Libura, Krystyna M, 2007, La creación del mundo según el Códice Vindobonensis, eds. TECOLOTE, Mexico.

HERMITTE, M. E., 1970, Poder sobrenatural y control social, Meexico, lnstituto lndigenista lnteraméricano.

HERS ARETI, Marie, 1989, Los toltecas en tierras chichimecas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

HEYDEN, Doris, 2001, "El cuerpo del dios : el maíz", dans Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana, coord. Yólotl González Torres, Mexico : CONACULTA/ INAH/ Plaza y Valdés, INAH-SMER, p. 19-37.

HOLMES, GUITERAS, Calixta, 1986 [1965], Los peligros del alma : visión del mundo de un Tzotzil, Fondo de Cultura Económica, - Chenalhó, Mexico.

HONKO, L., 1984, "Problem of Defining Myth", dans Sacred Narrative, ed. Alan Dundes, University of California Press, p. 41-52.

HOUSTON, Stephen, 1996 [1994], Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Latin American Antiquity, Mexico, vol. VII, I. 2 , p. 132-151.

HUERTA RIOS, Cesar, 1981, Organización sociopolítica de una minoría nacional: los Triquis de Oaxaca, Mexico: Instituto Nacional Indigenísta, Secretaría de Desarrollo Social, INI.

IBACH, Thomas J., 1980, "The Man Born of a Tree : A Mixtec Origin Myth", Tlalocan, UNAM, Mexicom n° VIII, p. 246 .

INEGI, 1984, Carta de precipitaci6n total anual, 1 : 2 ooo ooo, México & Datos de precipitaciȏn total mensual y anual de las estaciones meteorológicas, INEGI, Mexico
_______________, 1990 , XI El Censo General de Población y Vivienda, México, INEGI.

IWANISZEWSKI S., 1986, "De Nahualac al cerro Ehecatl: una tradición prehispanica mas en Petlacala", ed. Cervantes Delgado R., Arqueologfa y etnohistoria del Estado de Guerrero. Mexico, INAH.

JANSEN, Maarten, 1982, Huisi Tacu, Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I, - Incidentele Publicaties 24 · Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Amsterdam, CEDLA, vol. I/II.

_______________,1994, La gran familia de los reyes mixtecos: libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck-und Verlags-anstalt, Mexico, Autriche, (Códices Mexicanos, IX).

______________, 1997, Symbols of Power in Ancient Mexico, vol. V, Annals of the Museum of America.

______________, s.d., Panteón y culto de los mixtecos en el siglo XVI, Biblioteca Centro Regional, INAH, Mexico.

JANSEN, Maarten, Pérez Jiménez, Gabina Aurora, 2000, La dinastía de Añute : Historia, literatura e ideología de un reino mixteco, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, CNWS, Universiteit Leiden, Leiden Pays-Bas.

_______________, 2007 Encounter with the Plumed Serpent : Drama and Power in the Heart of Mesoamerica, University of Colorado Press, Boulder, p. 54.

JIMÉNEZ GARCÍA, Elizabeth et Villela Flores, Samuel, 2011, "Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy", dans Arqueología Mexicana, n° 112, nov.-déc, ed. Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 70-75.

JOHANSSON, Patrick K., 2004, La palabra, la imagen y el manuscrito, lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI, UNAM, Mexico.

KATZ, Esther, 1988, "La mort dans la région de la Haute Mixtèque", dans La fête des morts. Paris, L'Association d'idées, p. 13-21.

_______________, 1994, "Meteorología popular mixteca : tradiciones indígenas y europeas", ed. Stanislaw Iwaniszewski, Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos, Varsovie : Centro de estudios latinoaméricanos, Université de Varsovie, p. 105-122.

_______________, 1995, Les fourmis, le maïs et la pluie. Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée. 37 (1), p. 119-132

_______________, 1996a, "Recovering after childbirth in the Mixtec Highlands", dans Medicines and foods : the ethnopharmacogical approach, ed, Schrèider E. et al., Paris-Metz, ORSTOM • Société Française d'Ethno-pharmacologie, p. 97-109.

_______________, 1996b, "La influencia del contacto en la comida campesina mixteca", dans Conquista y comida : consencuencias del encuentro de dos mundos, ed. Long J., Mexico, INAH-UNAM.

_______________, 2002, "Rites, représentations et météorologie dans la Terre de la Pluie (Mixteca, Mexique)", ed. Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff, Esther Katz, dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, Paris : Ibis Press/IRD, p. 63-88.

KIRCHER, Athanasius, I654, MAGNES / sive / DE ARTE MAGNETICA / Opvs Tripartitvm,... Athanasii Kircheri E Societate Iesv, Rome, Vitale Mascardi pour Blasius Deversin et Zanobius Masotti.

KIRCHHOFF Paul, Odena Guemes, Lina, Reyes Garcia, Luis, 1978, Historia Tolteca Chichimeca [compte-rendu] Baudot Georges Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, p. 149-152.

KOVÁČ, M., 2002, Slnko jaguára, Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov. Chronos, Bratislava.

______________, 2007, Lacandónsky mýtus o dvoch Slnkách. In Stálá iberoamerikanistická conference, edited by Věra Hyhlíková and Oldřich Kašpar, Univerzita Pardubice, p. 7-12.
______________, 2011, Príbeh Lovca krtkov. Rak-Revue aktu-álnej kultúry XVI/12, p. 12-18.
______________, 2014, Lo verdadero versus lo falso. Estrategias para evitar conflictos socio-políticos en las comunidades lacandonas en Chiapas. In Socio-Political Strategies among the Maya from the Classic Period to the Present edited by Veronica Vásquez López, Rogelio Valencia Rivera and Eugenia Gutiérez González. British Archaeological Reports S 2619, Archaeopress, Oxford, (p. 109-114).

KELLEY, David H., 1965, Birth of the Gods at Palenque, UNAM, Mexico.

KOWALEWSKI, Stephen, Gary Feinman, Laura Finsten, Richard Blanton, 1991, "Prehispanic Ballcourts from the Valley of Oaxaca" dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 25-46.

KRICKEBERG, W., 1994, Mitos y leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas, Fondo de cultura económica, Mexico.

KUBLER, George, 1984, "Renaissance et disjonction dans l'art mésoaméricain" dans Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana, n° 2, juillet, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexique, p. 77.
____________, 2003, "Introducción", dans Arte y arquitectura en la América Precolombina, Cátedra, Madrid.

LAMMEL, A., dans ce volume "Les couleurs du vent, la voix de l'arc-en-ciel. Perception du climat chez les Totonaques (Mexique)".

LANDA CALDERÓN De, Diego, (O.F.M.), I524-I579, 1994 [I566], Relación de las cosas de Yucatán, ed. Miguel Ángel Porrúa, ed. León Cazares, María del Carmen, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, ed. Charles Etienne Brasseur de Bourbourg t. III, p. 316.

LAWRENCE, E. & B. Van LOON, 1992, La météo, Un guide pour comprendre facilement les phénomènes météorologiques. Paris, Gründ, Collection Nature-Poche.

LEÓN CÁZARES, Carmen, 1994, Estudio preliminar en Fray Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, Mexico : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 148-149.

LEÓN PASQUEL De, M.L., 1980, La clasificaci6n semantica del Mixteco, Mexico, INAH·SEP.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, 1979, La Filosofía nahuatl: estudiada en sus fuentes, UNAM, Mexico.
__________________, 1995, La flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556, Editorial Diana; 1. ed edición.

LEJEAL, Léon, 1903, Campagnes archéologiques récentes dans l'Oàxaca, Journal de la Société des Américanistes, t. IV, 1er série, n° 2, p. 174-189 ; Notes d'archéologie mixtéco-zapotèque (Tumulus et camps retranchés), nouvelle série, t. II, n° 1, p. 109.

LEÓN - PORTILLA, Miguel, Barrio Moirón, Codices: los antiguos libros del nuevo mundo, 2003 [1996], ed. Aguilar.

LEÓN RIVERA De, Jorge, 2000, "El Códice Miguel León Portilla", dans Tercer coloquio de códices y documentos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

LEÓN ZAVALA, Fernando, 1996 [1993], Proceso inquisitorial contra don Francisco, cacique de Yanhuitlán, Anuario Mexicano de Historia del Derecho, ISSN-e 0188-0837, vol. VIII, p. 207-224.

LOUNSBURY, Floyd G., 1985, Some Problems in the Interpretation of the Mythological Portion · Of the Hieroglyphic Text of the Temple of the Cross at Palenque, dans Third Palenque Round Table, Part 2, Identities of the Mythological Figures in the Cross Group Inscriptions of Palenque.

LIND, Michael, 2008, "Arqueología de la Mixteca" dans Desacatos, Revista De Ciencias Sociales, CIESAS, mai-août, nº 27, Mexique, p. 13-32.

LOMBARDO, Sonia, 1996, El estilo teotihuacano en la pintura mural, dans La pintura mural prehispánica en México, Teotihuacán, vol. I, Estudios, Beatriz de la Fuente (coordinadora), Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México,México, p. 3-36.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1973, Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico.

__________________, 1980, Cuerpo humano y ideologia : las concepciones de los antiguos nahuas, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas IIA-UNAM, Mexico.

__________________, 1993 [1991], "Cuerpos y rostros", Anales de Antropología, 28, UNAM, p. 317-335.

__________________, 1994, Tlalocan y Tamoanchan, Mexico, Fonda de Cuttura Económica.

__________________, 1989, Cuerpo humano e ideología, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico, p. 225-248.

__________________, 1996, "La Cosmovisión Mesoamericana'', dans Temas Mesoamericanos, coord. Sonia Lombardo et Enrique Nelda, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 471-507.

__________________, 1997, "Ofrenda comunicación en la tradición religiosa Mesoamericana", dans Hombres y dioses, coord. Xavier Noguez et Alfredo López Austin, Colegio de Michoacán-Colegio Mexiquense, Mexico, p. 211-227.

__________________, 1998, Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

__________________, 2001, El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, in Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México, eds. Broda, Johanna et Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana Fondo de Cultura Económica, Mexico, p. 47-65.

__________________, 2009, "El dios en el cuerpo", dans Dimensión Antropológica, a16, vol. XLVI, mai/août, Mexico.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, López Lujan, Leonardo, 1997, El pasado indígena, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Mexico.

__________________, 1991, López Luján Leonardo et Sugiyama Saburo, El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán. Su posible significado ideológico, dans Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XVI, n° 62, Mexico, p. 35-52.

__________________, López Lujan, Leonardo, 2009, Monte Sagrado : Templo Mayor, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

LÓPEZ CASTRO, Hermenegildo Florentino, 2009, Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca), Un acercamiento a la cosmovisión de los mixtecos de la Costa, Thèse non publiée en Ethnohistoire, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Mexico.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 2006, La Casa de las Águilas, Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 271-293.

LÓPEZ LUJÁN et McEwan, 2010, "Introduction", dans Montezuma II : Time and Fate of a Ruler, coord. McEwan, López Lujan, Institut national d'anthropologie et d'histoire, Conseil national de la culture et des arts, Mexico, p. 18-23.

LOZADA, Luz-Maria, 2014, "Concepciones totonacas sobre el maíz transgénico", dans El espíritu del maíz Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, p. 38 / El espíritu del maíz, Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, The Spirit of Maize Animic circulation and ritual food among the Totonac of the Sierra Norte de Puebla, Comida ritual y alteridad en sociedades amerindias, Mexico.

MARTIN, Simon, 2002, "The Baby Jaguar : An Exploration of its Identity and Origins in Maya Art and Writing", dans La organización social entre los mayas.
___________________, 2009 [2006], "Cacao in Ancient Maya Religion : First Fruit from the Maize Tree and other Tales from the Underworld", dans Chocolate in the Americas : a Cultural History of Caca o, ed. Cameron McNeil, Gainsville : University of Florida Press, p. 158.

MENDIETA De, Gerónimo, 2002 [1945], Historia Eclesiástica Indiana, t. I-II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico (Cien de México), ed. Salvador Chávez Hayhoe.

MILLER, Arthur G., 1995, The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico, Living with the Dead, Cambridge University Press, Cambridge.

MILLER, Mary-Ellen, Linda Schele, 1986, The Blood of Kings : Dynasty and Ritual in Maya Art, ed. Kimbell Art Museum.

MILLER, Mary-Ellen, Karl Taube, 1993, The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya : An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion, Londres ed. Thames & Hudson.

MILLER, Mary-Ellen, Simon Martin, 2004, Courtly Art of the Ancient Maya, Londres, New York : Thames and Hudson, p. 63.

MESA, BLANCO, S., E., DELGADO. A.B., 1997, Ritos de lluvia y predicciȏn del tiempo en la Espaiia mediterranea, Goloubinolf M. et al. (ed.) : Anthropologfa del clima en el mundo hispanoamericano. t. I. Quito, Abya-Yala : 93-128.

MONAGHAN, John D., 1987, "We are people who eat tortillas": Household and community in the Mixteca. Ann Arbor, UMI, PhD in Anthropology, University of Pennsylvania.
___________________, 1995, The covenants with earth and rain : exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality, ed. Norman, Oklahoma : University of Oklahoma press.

MONDLOCH, James L. 1978, Basic Quiche Grammar, Institute for Mesoamerican Studies, Publication n° 2, Albany : State University of New York at Albany, p. 192-203.

MONDLOCH, James L., Carmack, Robert, 1983, El Título de Totonicapán : texto, traducción y comentario, traducción y comentario / edición facsimilar, transcripción y tradución, UNAM.

MONTANUS, Arnoldus, I67I, De Nieuwe en Onbekende Weereld édité en anglais sous le titre The New and Unknown World, ed. Jacob van Meurs.

MOLINA De, Alonso, 2008, 2001, [I555-I57I], Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana, 4a ed., Facsimilé [1571], Miguel Ángel Porrúa, Mexico..

MOTOLINÍA, 1985, Historia de los indios de la Nueva España, ed. Georges Baudot, Madrid.

MOTTE-FLORAC, Elisabeth., 2002, "Des humeurs, des saints et du temps : climat et santé chez les P'urhépecha de la Sierra Tarasca (Michoacan, Mexique)", dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, eds, Katz Esther, Lammel A., Goloubinoff M. ; Paris : IRD ; Ibis Press, p. 39-62.

MOTTE-FLORAC, Elisabeth, Yildiz Aumeeruddy-Thomas, Edmond Dounias, 2012, Hommes et natures / People and Natures, ed. IRD.

MUNCH G., 1983, Etnograffa del lstmo veracruzano, UNAM, Mexico.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1998, Historia de Tlaxcala, coop. Luis Reyes García, Javier Lira Toledo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Universidad de Tlaxcala, Tlaxcala, Mexico, p. 235-236, [1966], Aviña Levy Guadalajara, Mexique, p. 243-244.

NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, 2003, El don de la sangre en el equilibrio del cosmos, Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, Mexico.

NATES CRUZ, Del Socorro, Beatriz, Patricia Cerón, 1997, "El tiempo que hace" : Percepciôn de los fenômenos meteorolôgicos entre los paeces, Goloubinoff M. et al. (ed.) : Anthropologfa del clima en el mundo hispanoamericano, t. II, Quito, Abya-Yala, p. 57-82.

NEFF Françoise, 1994, El rayo y el arcoiris : la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca, Instituto Nacional Indigenista, INI, Mexico.

NEURATH, Johannes, 2008, "Momias, piedras chamanes y ancestros", dans Morir para vivir en Mesoamérica, Báez Lourdes, Rodríguez Catalina, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexico, p. 23-56.

_______________, 2010, Envoltorios sagrados y culto a los ancestros, Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar, dans Arqueología Mexicana : El culto a los ancestros en Mesoamérica, vol. XVIII, n° 106, novembre-décembre, Maison d'édition Raíces, Mexico, p. 52-65.

NOGUÈS, Joëlle, Pupella-Noguès, 1984, Popol Vuh, el libro de los maya, Genova, Italie.

NOGUEZ, Xavier, 2016, "Códices", México, Secretaría de Cultura, Dirección General de Publicaciones, coll. Historia ilustrada de México.

NOWOTNY, Karl Anton, 1961, Tlacuilolli: Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einemen Katalog der Codex Borgia Gruppe, Monumenta Americana III, Berlin.

_____________, 1966, "Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos", dans Summa Anthropologica, Weitlaner, Instituto Nacional de Antropologia e Historia, Mexico, p. 417-419.

ODENA, Lina, 1998, Notas para el estudio de la iconografía de algunas deidades tlaxcaltecas : avances de investigación, dans Iconografía mexicana I, coord. Beatriz Barba de Piña Chan, Instituto Nacional de Antropologia e Historia, INAH, Mexico, p. 203-215.

OLIVIER, Guilhem, 2004, Tezcatlipoca : burlas y metamorfosis de un dios azteca, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

_____________, 2004, "También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana", ed. Guedea Virginia, dans El historiador frente a la historia, el tiempo en Mesoamérica, Mexico : IIH-UNAM, p. 149-80.

_____________, 2006, "The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan", dans Sacred bundles : Ritual acts of wrapping and binding in Mesoamerica, coord. Julia Guernsey, F. & Kent Reilly III, Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville, North Carolina, p. 199-225.

_____________, 2007, "Sacred Bundles, Arrows and New Fire, Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan, n° 2", dans Book review of Cave, City, and Eagle's Nest : An Interpretive Journey Through the Mapa de Cuauhtinchan, ed. David Carrasco & Session Scott, n° 2, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 281-313.

______________, 2010, Los bultos sagrados, Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos, Arqueología Mexicana : El culto a los ancestros en Mesoamérica, núm. 106, novembre-décembre, éditions Raíces, Mexique, p. 53-59.

OLMO FRESE Del, Laura, 1999, Análisis de la ofrenda 98 del Templo Mayor de Tenochtitlán, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 37-43.

OROZCO Y BERRA, Manuel, 1880, Historia antigua y de la conquista de México. Tomo primero / por el Lic. Manuel Orozco y Berra [1816-1881], ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017, Publication originale: Tipographie de Gonzalo A. Esteva, 1880, Mexico.

ORR Heather S., 2003, "Stone Balls and Masked Men : Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca", Ancient Mesoamerica, p. 92.

PALACIOS DE WESTERNDARP, P., 1986, Conocimientos y practicas médicas en una comunidad campesina. Querétaro, Universidad Autônoma de Querétaro.

PANOFSKY, Erwin, 1998, Estudios sobre iconología, trans. Bernardo Fernández, Alianza editorial, Madrid, Espagne.

PASTOR R., 1987, Campesinos y reformas: La Mixteca, 1700-1856, Mexico : El Colegio de México.

PÉREZ ORTIZ, Alfonzo, 2003, Tierra de brumas : conflictos en la Mixteca alta, 1523-1550, eds. Plaza y Valdés, Mexico.

PIMENTEL Francisco, Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México : o Tratado de filología mexicana. [vol. II], ed. México, Isidro Epstein, 1874, ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005 II, chap. 34.

POHL, John M.D., 1994, The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, p. 27-32.

PROCESO inquisitorial contra el cacique y gobernadores de Yanhuitlán, Oaxaca, 1544-1546, manuscrit non publié, Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, vol. XXXVII, 5 legajos, expedientes 5, 7, 8, 9 et 10, Mexico.

PROCESOS por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546, 1999, ed. María Teresa Sepúlveda y Herrera, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

RECINOS, A., 1992 [1984], Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

REYES De los, Antonio, 1976 [I593], Arte en lengua mixteca compuesta por el padre fray Antonio de los Reyes [....] En Mexico en casa de Pedro Balli, año de 1593, réédité par le comte Hyacinthe de Charencey, Alençon, Typographie E. Renaut-De Broise, 1889, V. VIII, p. 1, Casa Pedro Balli, Mexico, édition en fac-similé par Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

REENTS-BUDET Dorie, 1994, Painting the Maya Universe : Royal Ceramics of the Classic Period, Durham : Duke University Press, p. 277.

RIVERA, Rogelio Valencia, 2002, K'Awiil : El Dios Maya del Rayo, La Abundancia Y Los Gobernantes Cover.

ROBERT De, Pascale, 2002, "La pluie et le soleil, le soleil avec la lune : climat, anomalies du ciel et maladies des plantes dans la Sierra Nevada (Andes vénézuéliennes", dans Entre ciel et terre : climat et sociétés, eds. Katz Esther, Lammel A., Goloubinoff M., Paris : IRD ; Ibis Press, p. 433-455.

ROBERSTON, Greene Merle, 1983, The Sculpture of Palenque : The Temple of the Inscriptions, Princeton University Press.

ROBLES GARCÍA, Nelly, Ronald Spores, 2007, A Prehispanic (Postclassic) Capital Center in Colonial Transition: Excavations at Yucundaa Pueblo Viejo de Teposcolula, Oaxaca, Mexico, dans Latin American Antiquity, ed. Cambridge University Press, vol. XVIII, nº 3, p. 333-353
_______________, 2008, Teposcolula, Oaxaca, dans, Arqueología mexicana, n° 90, mars-avril, ed. Raíces, Mexico, p. 42-43.

RODRÍGUEZ CANO, Laura, 2008, Los signos y el lenguaje sagrado de los 20 días en el calendario ritual de la Mixteca y los códices del noroeste de Oaxacal in Desacatos, CIESAS, mai-août, n° 27, Mexique, p. 30-74.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles, La sociedad mesoamericana y la economía mundial : el siglo XVI, Revista ciencias, n° 28, 1992.

ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA, Araceli, Gilda Hernández Sánchez, 2019, Writing and ritual: the transformationto Mixteca-Puebla ceramics of Cholula. Americae. European Journal of Americanist Archaeology, CNRS, 4, p. 47-70.

ROSSELL, Cecilia et Ojeda María de los Ángeles, 2003, Mujeres y diosas mixtecas : en los códices prehispánicos de Oaxaca, Ciesas, Mexico.

ROSKAM, Hans, 2010, "Le culte des ancêtres chez les Tarascans", "El culto a los ancestros en Mesoamérica", dans Arqueología Mexicana, vol. XVIII, nº 106, nov-déc, Raíces, p. 47-52.

RUEDA CALENDÁRICA, Veytia nº 5, [1700-?], par Manuel de los Santos y Salazar. Ex. Lorenzo Boturini Bernaducci [?-1740], ex. Francisco Antonio Lorenzana [?-1770], Biblioteca Nacional de Antropología e Historia - BNAH "DR. Eusebio Dávalos Hurtado", Bibliothèque Nationale d'Anthropologie et d'Histoire, Mexico.

RUIZ De ALARCÓN, Hernando, 1988 [1629], Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, Introduction par María Elena de la Garza, Secretaría de Educación Pública, Mexico.

SAINT-ARROMAN, Auguste, 1864, De L'Action Du Cafe Du Thé Et Du Chocolat.

SAHAGÚN De, Bernardino, 1992, Historia general de las cosas de Nueva España, ed. Ángel María Garibay, Porrúa, Mexique, livre I-III, ch. I. XVIII.

SERNA, Jacinto de la, 1953, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, Ediciones Fuente Cultural, Mexico.

SCHELE, Linda, 1997, "La iconografía del ascenso de Chan-Balhum en el grupo de la Cruz en Palenque", dans Mesas redondas de Palenque, Antología, Trejo Silvia (compilateur), Instituto Nacional de Antropología e Historia Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 147-194.

_______________, 1976 "Accession Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", dans Art, Iconography & Dynastic History of Palenque.

SCHMIDT, Peter, De la Garza, Mercedes et Nelda, Enrique, 1998, Los Mayas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Mexique, p. 300.

SMITH, Mary Elizabeth, 1967, SOO NDU'U (Lienzo de Jicayán) Mixtec place signs : a study of the Lienzos de Zacatepec and Jicayán / Yale University ProQuest Dissertations, New Haven : Yale University, Biblioteca de Investigacion Juan de Cordova: General Shelf, États-Unis.

SOLÍS, Felipe, 1996, El hombre frente a la naturaleza mítica in Dioses del México antiguo, Matos Moctezuma Eduardo (coordinateur), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

SPORES Ronald, 1984 The Mixtecs in ancient and colonial times. Norman, Oklahoma UP.

SPORES, Ronald, Robles Nelly, et al, 2007, Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico, dans Estudios de Antropología Biológica, vol. XIII, ed. Civera Cerecedo Magalí, Rebeca Herrera Martha, UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mexico, p. 285-305.

____________, 2009, Yucundaa : Pueblo Viejo de Teposcolula, productos gráficos el castor s.a. de c.v., Mexique.

ŠPRAJC, Ivan., 1996, Venus, lluvia y maíz : símbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana, INAH, Mexico

SEPÚLVEDA y HERRERA, María Teresa, 1999, Proceso por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

SERNA, Jacinto de la, 2000 [1953] Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México / Jacinto de la Serna; notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, ed. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, publication originale : Fuente Cultural de la Librería Navarro, Mexico.

SILVA PRADA, Natalia, 2001, Manual de Paleografía y diplomática hispanoamericana siglos XVI, XVII y XVIII, UNAM, Mexico.

SPRANZ, Bodo, 2006, Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

STENZEL, Werner, 1972 [1970] , "The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion", Proceedings of the 38th International Congress of Americanists, vol. II, Stuttgart, Munich, p. 347-352.

STUART, David, 1985, Ten Phonetic Syllables.
_____________, 2005, The Inscriptions from Temple XIX at Palenque, p. 161-70, 167-68.

STUART, David et George, 2008, Palenque : Eternal City of the Maya, p. 198, p. 53-56.

STÖCKLI Matthias, 2011, "Trumpets in Classic Maya Vase Painting : The Iconographic Identification of Instrumental Ensembles", dans Music in Art, vol. XXXVI, n° 1/2, Dance & Image (Spring-Fall 2011), p. 219-230, ed. Research Center for Music Iconography, The Graduate Center, City University of New York.

STRÖMSVIK, Gustav, 1956, Current Reports, Carnegie Institution of Washington, Department of Archaeology, n° 35.

SWEZEY, William R., 1972, "La Pelota Mixteca", dans Religión en Mesoamérica, ed. Jaime Litvak, Noemí Castillo, Sociedad Mexicana de Antropología, Cholula, Puebla, p. 471-477.

TALADOIRE, Eric, 1979, "La Pelota Mixteca : un juego contemporáneo con orígenes complejos", dans Procesos de cambio en Mesoamérica, ed. Jaime Litvak, Sociedad Mexicana de Antropología, Guanajuato, p. 431-439.
_____________, 2000, "El juego de pelota mesoamericano, Origen y desarrollo", dans Arqueología Mexicana 8, p. 21.
_____________, 2003, Could We Speak of the Super Bowl at Flushing Meadows ? La Pelota Mixteca a Third Prehispanic Ball Game, and its Possible Architectural Context, dans Ancient Mesoamerica 14, p. 319-342.

TALADOIRE, Eric, Colsenet, Benoît 1991, "Bois Ton Sang, Beaumanoir : The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 167-174.

TAUBE, A. Karl, 1992, The Major Gods of Ancient Yucatan. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32, Dumbarton Oaks, Washington D. C., p. 69-79.
_____________, 2009, The Womb of the World : The Cuauhxicalli and Other Offering Bowls in Ancient and Contemporary Mesoamerica, Maya Archaeology : 1 : p. 86-106.
_____________, 2011, "Des dieux des Mayas classiques : le souffle de l'âme", dans Les Mayas une civilisation millénaire, ed. Nikolai Grube, avec la collaboration d'Eva Eggebrecht et Matthias Seidel, h.f. ullmann, p. 262-277.
_____________, 2011, The Classic Maya Maize God : A Reappraisal, ed. Nikolai Grube.

TAUBE, Karl A. et Marc U. Zender, 2009, American Gladiators : Ritual Boxing in Ancient Mesoamerica, dans Blood and Beauty : Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America, ed. H. Orr & R. Koontz, Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, Los Angeles, p. 161-220.

TAUBE, Karl A. et Mary-Ellen Miller, 1993, The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya : An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion, Londres : Thames & Hudson, p. 135.

TEDLOCK, Dennis, 1996 [1985], Popol Vuh : The Definitive Edition Of The Mayan Book Of The Dawn Of Life And The Glories Of Gods and Kings, ed. Touchstone, p. 91, New York : Simon & Schuster, p. 130.

TERRACIANO Kevin, Seminars, 2008, [History 200, 201] p. 103-104, cité par Michael Lind, Archéologie de la Mixteca, dans Desacatos, Revista De Ciencias Sociales, CIESAS, nº 27, p. 19-22, Mexico.

THOMAS, Vincent, 1995, "Le sacré et la mort", dans Traité d'anthropologie du sacré, volume I, Ries Julian (coordinateur), Trota, paradigmas, Madrid, p. 229-231. Título de Totonicapán, 1983, Carmack, Roberto et James L. Mondloch (eds.), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas ; Centro de Estudios Mayas.

THOMPSON, John Eric Sidney, 1956, Notes on the use of cacao in Middle America, Notes on Middle American Archaeol Ethnol, p. 95-11.
_____________, 1990, [1970], Maya History and Religion, The Civilization of the American Indian Series, University of Oklahoma Press, p. 224-27.

TORQUEMADA De, Juan, 1975, Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, 3a ed., Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Mexico, 1975, vol. I, liv. II, ch. II, f. 115-116.

TORQUEMADA De, Juan, 1976 [I478-I530], El tribunal de Valencia, Barcelone, ed. Peninsula, Lib. VI, ch. XXXVIII, p. 113-114.
____________, 1976 [I6I5], Monarquía indiana, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, ch. XVII, p. 63-64.

TROIKE, Nancy P., 1974, The Codex Colombino-Becker, tesis de doctorado no publicada, University of London, Londres.

TREJO, Silvia, 1993, Historias de reyes dans Arqueología Mexicana, juin-juillet, vol. I, n° 2, Mará Nieves Noriega de Autry (directrice), maison d'édition Raíces, Mexique, p. 50-57.

TURNER, Víctor, 2007 [1980], La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu, ed. Siglo XXI de España Editores, S.A., Cornell University Press, Mexico.

URIARTE, María Teresa, 2000, "Mariposas, sapos, jaguares y estrellas. Prácticas y símbolos del juego de pelota", dans Arqueología Mexicana 8, p. 32-35.

URUETA, Cecilia, 2004, Los penates mixtecos. La transfiguración de los antepasados, dans Iconografía Mexicana V, Beatriz Barba de Piña Chan, coordinadora, colección científica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, p. 69-84.

VELÁSQUEZ LÓPEZ, Antolín, 2011, Geografía y territorio, patrón de asentamiento del sitio arqueológico Cibal, Petén Guatemala, thèse de licence en archéologie, Guatemala

WILKERSON, Jeffrey, 1991, "And Then They Were Sacrificed : The Ritual Ballgame of Northeastern Mesoamerica Through Time and Space", dans The Mesoamerican Ballgame, ed. Vernon L. Scarborough & David R. Wilcox, University of Arizona Press, Tucson, p. 56-67.

